



Departamento de Lóxica  
e Filosofía Moral

# **DEMOCRACIA E CIDADANÍA: UNHA APROXIMACIÓN ÁS CONCEPCIÓNS POLÍTICAS DA EDUCACIÓN**

**NICANOR RAMÓN FUENTES LAÍÑO**

UNIVERSIDADE DE  
SANTIAGO  
DE COMPOSTELA

*Departamento de Lóxica  
e Filosofía Moral*

Decembro de 2010

**Democracia e Cidadanía: unha aproximación  
ás concepcións políticas da Educación**

***Autor:* Nicanor Ramón Fuentes Laíño**

***Directora:* Dra. María Xosé Agra Romero**

**ISBN 978-84-9887-616-1 (Edición digital PDF)**

## Agradecementos:

Moito me temo que, aínda a risco de resultar orixinal, deba comezar por desculparme; cos meus amigos e coa miña familia; pido desculpas por eludir a súa compañía e por non terme prodigado demasiado a miúdo ultimamente, se ben fago a partir deste momento o firme propósito de emenda para retomar as relacións de proximidade.

Pero por riba de todo debo dar as grazas; empezo polas amistades, grazas por terme arroupado e por demostrar unha lealdade incondicional que incluso resistiu as miñas alongadas respostas á cortés pregunta: “¿de que vai a tese?”, baixo a forma dunha ben disimulada perplexidade cada vez que me extraviaba polos labirintos das virtudes cívicas.

Grazas tamén á miña familia polo seu permanente apoio que se poñía de manifesto nas máis inusitadas ocasións, poño por caso os xantares familiares nos que – logo de plantexar a eterna pregunta: “¿como vai o da tese?” – o meu prato recibía un aporte extra de calorías ponderando o desgaste mental que acarrexaba enfrascarse na *virtù* maquiaveliana.

O meu máis profundo agradecemento méreceno a miña muller e a miña directora de tese pola súa xenerosa paciencia, que soubo respectar o meu particular tempo, cando xa os amigos e os familiares empezaban a impacientarse inquirindo insistentemente: “¿que, cando rematas a tese?”. Quero dar as grazas á miña muller, Nuria, por facer da tese un proxecto compartido que se foi xestando e desenrolando ao mesmo ritmo que nacía e se afianzaba paseniñamente a nosa relación de parella, ate chegar a este presente no que me abraio ao xeito de Augusto Monterroso, pois cando espertei, quero dicir, cando terminei, a miña esposa aínda estaba aquí. A María Xosé Agra Romero teño que lle agradecer todas as atencións que recibín dende que decidimos emprender esta andaina filosófica: a súa absoluta dispoñibilidade para citarnos, na mañanciña e entre o fume do tabaco, e conversar sobre o público e o privado; a súa vocación de guía académica (case espiritual) que sempre atopaba os xeitos de encamiñarme na investigación; e, sobre todo, a súa confianza inquebrantábel neste proxecto que erguía o meu ánimo nos momentos de dúbida e decaemento.

Non podo esquecer nos meus agradecementos a Teresa Viñas e a Xosé Calviño Pueyo, os meus profesores de filosofía no Instituto Xelmírez de Compostela, que me contaxiaron a súa paixón filosófica.

Para Nuria

*Everything is collapsing, dear,  
All moral sense has gone  
It's just history repeating itself  
And babe, you turn me on*

Nick Cave

## INTRODUCCIÓN XERAL.

“Cada uno juzga bien aquello que conoce y de esto es buen juez: por ende, en lo particular, lo será el hombre educado en ello, y en lo general, el hombre educado en todos los temas. Por eso el joven no es un alumno apropiado de Política, porque carece de experiencia en las acciones de la vida, y las argumentaciones parten de éstas y versan sobre ellas. Más todavía, como el joven se deja llevar por las pasiones, escuchará en vano y sin provecho, ya que la finalidad no es el conocimiento, sino la práctica.”

Aristóteles

### 1. Filosofía política e educación: intención, indagación, prospección.

Estas indagacións filosóficas que botan a andar neste preciso intre teñen o seu antecedente no traballo de investigación titorado por María Xosé Agra Romero que leva por título *Democracia, cidadanía e educación. (Un achegamento ao estado actual da cuestión)*. Investigación previa que supuxo a consecución da suficiencia investigadora necesaria para poder embarcarnos nunha dilatada travesía filosófica que finalmente logrou arribar a bo porto materializándose nesta tese de doutoramento. Aquel primeiro traballo significou un impulso inicial no que xa se deixaban entrever unhas poucas intuicións xerminais que – grazas á experiencia acumulada – foron incorporándose, debidamente matizadas e reflexionadas, a esta tese de doutoramento. Trátase dun conxunto de intuicións elementais relativas ás intencións, indagacións e prospeccións que animaron e animan esta investigación; intencións que se cifran nun proxecto eminentemente filosófico de orientación práctica encamiñado a pensar politicamente a educación; indagacións que nos levan a rastrexar as propostas educativas das teorías políticas liberal e republicana e a perfilar unha alternativa democrática aos seus respectivos programas de educación cívica; e prospeccións que nos obrigan a pensar o presente e o futuro da educación á luz das novas realidades xurdidas da globalización.

### 2. Intencións: pensar politicamente a educación.

Dende os tempos non tan lonxanos de comezos da década dos noventa, a filosofía política española experimentou unha substancial apertura cara ás temáticas relacionadas coa educación. O produto tanxíbel desta confluencia de filosofía política e educación plásmase nunha prolífica literatura que aborda dende múltiples ópticas as máis candentes problemáticas educativas. As cuestións relativas á educación adquiren cada vez máis protagonismo nos foros filosóficos e os filósofos deixan de percibir a educación como patrimonio case exclusivo de psicólogos, pedagogos e sociólogos. O redescubrimento da educación como un terreo expresamente fertilizado e cultivado pola filosofía impulsa aos filósofos a lanzarse con firme resolución á area

mediática para participar no debate político en torno á educación. O tímido asexo de mala conciencia por incorrer en intrusismo profesional desbótase instantaneamente ao lembrar que os grandes pensadores abordaron en diferentes momentos do seu quefacer filosófico a temática educativa, temática que aparece e reaparece – unha e outra vez – como intermitente *remake* ao longo da historia da filosofía. A abundante produción de tratados pedagóxicos da máis variada natureza escritos por filósofos denota esta veterana preocupación do pensamento filosófico pola educación, e, en particular, o interese da filosofía política pola educación, precisamente, na súa vertente política.

Sirvan estas liñas iniciais a modo de breve exposición de motivos para xustificar un traballo filosófico que pon o foco na educación, pero aínda quedan por contestar outras preguntas: ¿por que a filosofía política debe atender á educación?, ¿que significa abordar politicamente a educación?, ¿por que a educación merece ser obxecto de estudo dunha filosofía adxectivada como política?

Hai que comezar por contestar a estas interrogantes dicindo, en primeiro lugar, que este traballo non constitúe unha reflexión filosófica sobre a educación dende o punto de vista antropolóxico. As pretensións desta investigación están lonxe de querer formular unha antropoloxía filosófica asentada sobre unha determinada visión apriorística ou esencialista da natureza humana a partir da cal deseñar – paralelamente – unha teoría filosófica da educación. Non se trata, pois, dun tratado de filosofía da educación *stricto sensu* elaborada como meditación sobre o feito educativo en tanto que elemento fundamental na construción do ser humano; por tanto, a función da educación como peza clave da antropoxénese rebasa amplamente as intencións deste traballo. Como teremos ocasión de xustificar ao longo desta introdución xeral, os obxectivos céntranse máis ben na educación do cidadán; aproximarse á educación dende o enfoque da filosofía política implica substituír a categoría antropolóxica “home” pola categoría política “cidadán”, pero tampouco trataremos do cidadán en abstracto, senón que – en función dos diversos contextos discursivos – manexaremos diferentes formulacións da cidadanía. E posto que as principais pesquisas van orientadas na dirección da educación democrática, falarase, sobre todo, da cidadanía democrática<sup>1</sup>.

Achegarse á educación dende a filosofía política significa, en segundo lugar, poñer de manifesto a relación – máis ou menos explícita – que existe entre os modelos políticos e educativos elaborados polos filósofos; o sentido da investigación avanza da política cara á educación para facer visíbel o vínculo entre o deseño teórico dun determinado sistema socio-

---

1 Como poderemos comprobar posteriormente, as voces «cidadanía» e «cidadanía democrática» dan lugar a unha interpretación polisémica.

político e o seu correspondente ideario educativo. Trátase, pois, de amosar a conexión «política-educación» no plano do discurso político, da política pensada, para poñer sobre a mesa as consecuencias educativas que se derivan de determinadas concepcións políticas. En síntese, o que se persegue é poñer de manifesto as implicacións que para a formación da cidadanía comportan algunhas das máis destacadas teorías políticas da filosofía occidental<sup>2</sup>.

### **3. Indagacións: unha teoría política da educación democrática.**

Á permanente tarefa de pensar, engádese a urxencia de pensar a educación no momento presente. Ao pensar a educación tratamos de elevar o labor docente por riba dunha simple técnica baseada no ensaio-erro para convertelo nun saber que – casando teoría e praxe – aspira a transcender o inseguro dominio da casuística. Así, o traballo cotián na aula dá o primeiro pulo á autorreflexión crítica que inquire acerca do que os profesionais do ensino estamos a facer cando tratamos de educar cidadáns; unha vez que nos paramos a pensar nas concretas estratexias de traballo de campo do ensino-aprendizaxe postas en marcha, xorde a inevitábel pregunta de se as prácticas educativas que desenvolvemos diariamente na aula contribúen realmente a formar aos escolares para a democracia. O acicate da propia experiencia profesional vese reforzado polos debates públicos en torno á educación que axudan a distanciarse da particular praxe docente para reflexionar máis amplamente sobre as políticas educativas en vigor. Pero a partir deste intre pasamos a pensar a educación, xa non como profesionais do ensino, senón máis ben como seres humanos dotados dunha irrenunciábel dimensión reflexiva que nos leva a preocuparnos pola educación, independentemente de que constitúa o ámbito do noso quefacer profesional; e dende esa mesma dimensión reflexiva incorporámonos aos debates políticos, non en calidade de ensinantes, ou de expertos, senón de cidadáns.

A presenza da versión confesional da materia de relixión católica no ensino público, o debate sobre as Humanidades, os preocupantes índices de fracaso escolar, a disputa sobre cál debe ser a lingua vehicular do ensino nas comunidades autónomas con lingua propia, o plan Bolonia, a implantación da materia de “Educación para a Cidadanía”, o acoso escolar, a reforma das titulacións universitarias, o pacto pola educación, a carga lectiva das materias de Lingua Castelá e Historia de España nos currículos oficiais das comunidades históricas, ou a polémica en torno ao veo e os símbolos relixiosos na escola pública, son algúns dos máis destacados conflitos educativos que acaparan a atención das institucións políticas, os medios de comunicación e a

---

2 Non se pretende, pois, partir do que os grandes pensadores da pedagogía dixeron para, dende aí, analizar as súas derivacións políticas, nin tirar as implicacións ideolóxicas de determinados modelos pedagóxicos; non se trata de levar a cabo un estudo das visións políticas de Ferrer i Guàrdia, Makarenko, A. S. Neill ou Paulo Freire (por citar a algúns dos pedagogos politicamente connotados); non nos interesamos neste traballo polos pedagogos e, polo tanto, non partiremos do pensamento pedagóxico, senón do pensamento filosófico, en concreto, da filosofía política; en conclusión, a compañía que frecuentaremos será a dos pensadores políticos.

opinión pública. Da man destes conflitos educativos, as específicas preguntas acerca das intervencións máis axeitadas para a formación dunha cidadanía democrática foron dando paso a reflexións de carácter xeral que levan a ter que interrogarmonos respecto do significado, a finalidade, o alcance, os contidos, as estratexias e os espazos da educación para a cidadanía. A toma de conciencia de que os conflitos educativos son o reflexo de intereses enfrontados que se dirimen no ámbito escolar dá lugar a unha primeira intuición que atravesa todas estas investigacións, a saber, o papel protagonista que debe desempeñar a deliberación pública na resolución dos desencontros en cuestións educativas. Non todos os conflitos existentes na sociedade deben ser resoltos xuridicamente, – isto é especialmente válido para os nosos desacordos en materia educativa –, é necesario deixar espazos para que a política democrática se exprese mediante a discusión e a toma colectiva de decisións; deste xeito, aparécese o propio proceso democrático de resolución de conflitos como unha parte esencial da educación cívica para a democracia.

No momento presente, en que o ministerio e as consellerías das comunidades autónomas veñen de aplicar os novos currículos resultantes da última reforma parcial dos plans de estudo do ensino secundario, a educación cívica destácase como a materia que acapara o interese principal. No ámbito da formación cívica da cidadanía democrática cristalizan moitas das preocupacións dos lexisladores e dos expertos en cuestións educativas, pero incluso máis alá dos despachos oficiais, a incorporación da materia de “Educación para a Cidadanía” ás aulas provocou que o debate se trasladase á rúa, suscitando discusións e polémicas no seo da sociedade e ocupando un notorio espazo nos medios de comunicación social. Non resulta esaxerado afirmar que a educación cívica está de plena actualidade e, por extensión, a educación no seu conxunto; avalan esta información os numerosos estudos académicos que, baixo distintos rótulos, abordan a cuestión da educación democrática dende as máis diversas áreas, entre as que destacan as humanidades, as ciencias sociais e as novas tecnoloxías. Neste sentido, este traballo trata de sintonizar co «momento educativo» actual, tomándolle o pulso á temática educativa que nos tempos recentes suscitou un maior interese por parte da opinión pública.

Aproximarse á educación cívica dende o enfoque da filosofía política leva a ter que indagar sobre cáles son os principios reitores dunha formación dos cidadáns acordes co réxime político democrático; tal indagación conduce necesariamente á fundamentación normativa dunha política educativa democrática. A perspectiva dende a que nos achegaremos ao estudo da educación democrática ven coincidir, pois, co plantexamento dunha teoría política normativa<sup>3</sup> que trata de

---

3 A proximidade á filosofía moral, o mergullo na vida política e o carácter transversal e crítico constitúen os sinais de identidade da teoría política normativa.



combinar dúas dimensións de análise: a dimensión descritivo-explicativa lévanos a examinar os concretos conflitos educativos que teñen á escola pública como protagonista, en tanto que institución educativa politicamente máis significativa; a dimensión prescriptivo-normativa encamiña o noso labor na dirección de proporcionar os criterios capaces de avaliar as institucións e políticas educativas para comprobar o seu grao de adecuación de cara á formación dunha cidadanía democrática. Deste xeito entramos no terreo da teoría política da educación democrática que busca converterse nunha análise descritivo-normativa que reflexiona dende a filosofía política acerca da situación e os requisitos da educación cívica democrática<sup>4</sup>. Por este motivo, a teoría política da educación democrática aspira a dilucidar o sentido, finalidade, alcance, axentes, procedementos, contidos e espazos da formación cívica da cidadanía democrática. Por conseguinte, unha teoría política da educación democrática tratará de responder ao porqué, ao para qué, ao canto, ao quén, ao cómo, ao qué e ao ónde da promoción de cidadáns democráticos.

O porqué e o para qué gardan relación coa xustificación da educación democrática no tocante á definición do seu significado e obxectivos: ¿para que fai falla a educación cívica?, ¿por que é necesario formar cidadáns?

O quén e o canto remiten ás cuestións das axencias de socialización política encargadas da formación cívica e dos límites das súas competencias educativas.

O qué conleva a reflexión acerca dos contidos específicos da educación democrática, isto é, respecto do modelo de cidadanía que se pretende fomentar e os valores e as virtudes que debe encarnar: ¿que significa ser bo cidadán?, ¿que valores deben ser promovidos nunha sociedade democrática?, ¿en que virtudes cívicas deben ser educados os cidadáns?

O cómo da educación democrática plantexa entre outras, as seguintes interrogantes: ¿como se forma aos cidadáns?, ¿mediante que procedementos se transmiten as virtudes cívicas?, ¿como se inculcan os valores democráticos nos cidadáns?

Finalmente, o ónde refírese aos ámbitos nos que preferentemente se debe desenvolver a educación cívica: ¿onde se adquieren as virtudes cívicas?, ¿cales son os espazos de formación da cidadanía?

En resume, como afirma Martha Nussbaum, “debemos preguntarnos cómo debe ser un buen

---

4 Neste punto seguimos a estela de pensadores como Martha Nussbaum, que aborda a educación democrática dende unha perspectiva filosófica que combina as dimensións analítica e normativa. “Mi enfoque personal fue y sigue siendo filosófico. Me propongo argumentar en favor de una norma particular de ciudadanía, y establecer propuestas educacionales a la luz de ese ideal. Sin embargo, la filosofía no debería escribirse separadamente de lo que es la vida real y, por tanto, para mí es importante cimentar mis propuestas en la comprensión del quehacer actual de las escuelas superiores y universidades norteamericanas.” Martha Nussbaum, (2001), *El cultivo de la humanidad. (Una defensa clásica de la reforma en la educación liberal)*, Barcelona, Andrés Bello, 2001, p. 11.

ciudadano de hoy y qué debe saber”<sup>5</sup>, pero na medida en que a teoría política da educación democrática está interesada nas condicións de posibilidade e nas esixencias normativas da formación de cidadáns democráticos, necesita aclarar previamente o significado da democracia e da cidadanía; dado o seu *estatus* de teoría normativa, a teoría política da educación democrática precisa, á súa vez, tomar como referente un modelo normativo de democracia e de cidadanía. En definitiva, a pretensión de pensar politicamente a educación democrática obríganos indefectibelmente a ter que pensar a democracia e a cidadanía.

#### **4. Indagacións: as concepcións políticas da educación.**

Para pensar a democracia e a cidadanía será preciso establecer un diálogo crítico coas dúas grandes tradicións da teoría política que nos permitiron pensar o político, é dicir, o liberalismo e o republicanismo. Ámbolos dous discursos filosóficos fundamentan a nosa comprensión do político grazas á elaboración dunha terminoloxía que nos proporciona as ferramentas conceptuais para reflexionar politicamente; termos como Estado, sociedade civil, liberdade, dereito, igualdade, autonomía ou soberanía constitúen os tópicos habituais dende os cales pensamos a democracia e a cidadanía, pero cómpre examinar detidamente a nomenclatura política acuñada por liberais e republicanos, xa que as categorías fundamentais coas que pensan o político albergan significados diverxentes que cristalizan en dous modelos teóricos de democracia e de cidadanía.

Para un traballo que centra o seu interese na educación democrática, as teorías políticas liberal e republicana cobran un especial valor na medida en que foron quen de formular as súas particulares concepcións políticas da educación de acordo cos seus correspondentes modelos de cidadanía e de democracia; de aí a importancia de ter aclarado previamente o sentido concreto da liberdade, do dereito, do político ou da relación sociedade-Estado sobre a que liberais e republicanos edifican as súas concepcións normativas da democracia, da cidadanía, e por suposto, da educación cívica. As concepcións políticas da educación poden ser definidas como aquelas teorías filosóficas que – partindo dos seus postulados acerca do Estado, da sociedade e do individuo – elaboran un programa de formación cívica da cidadanía máis ou menos sistemático. Con outras palabras, denominaremos concepcións políticas da educación a aquelas teorías filosóficas que desenvolveron – con maior ou menor extensión – as consecuencias educativas dos seus plantexamentos teóricos no ámbito político. Por atesourar importantes cavilacións en relación co papel da educación no espazo socio-político, liberalismo e republicanismo merecen a cualificación de concepcións políticas da educación; por este motivo, resulta proveitoso achegarse ás propostas de educación cívica formuladas por liberais e

---

5 Nussbaum, (2001: 27).

republicanos para facer explícitos os seus correspondentes proxectos de educación política da cidadanía. Pero este achegamento ás dúas correntes principais da teoría política ten que basearse nun diálogo crítico; isto significa amosar tanto os acertos como os puntos débiles ou os paradoxos que se atopan nas súas concepcións da democracia, da cidadanía e da educación cívica. Faise recomendábel, pois, someter a escrutinio os modelos teóricos cos que liberais e republicanos pensaron a Modernidade, para comprobar se seguen sendo válidos para afrontar os novos retos da democracia, da cidadanía e da educación actuais; con esta intención efectuaremos a revisión das propostas de cidadanía liberal e republicana para verificar o seu grao de concordancia cos tempos que corren, examinándoas á luz das realidades sociais imperantes, nomeadamente, a globalización, a secularización da sociedade, a multiculturalidade, as tecnoloxías da información e da comunicación, a inmigración, os novos movementos sociais, a crise económica e a debilitación do Estado de benestar. Esta análise crítica servirá como anticipo dunha avaliación pormenorizada das concepcións políticas da educación sostidas por liberais e republicanos dirixida a determinar o seu nivel de vixencia, asemade, a tentativa de arbitrar unha alternativa aos modelos teóricos de educación cívica liberal e republicana será de utilidade á hora de formular os principios normativos dunha teoría política da educación democrática.

#### **5. Prospeccións: democracia, cidadanía, educación.**

Democracia, cidadanía e educación configuran os tres conceptos clave que artellan temáticamente esta investigación. Estas nocións outórganlle á tese a súa estrutura e coherencia internas formando o fío condutor que – de principio a fin – atravesa todo o traballo. Non se trata de conceptos illados, como se fosen compartimentos estancos impermeabilizados, senón que, máis ben, constitúen categorías políticas intimamente imbricadas entre si, cuías interrelacións mutuas intentaremos poñer de manifesto. Por tanto, un dos obxectivos da investigación pasa inevitablemente por rastrexar o significado destes termos facendo explícitas as súas conexións internas, pero esta análise do estado presente e pasado da cuestión en torno á democracia, á cidadanía e á educación incidirá, sobre todo, nas problemáticas; con esta intención presentaremos, por un lado, algúns dos máis frecuentados escenarios de debate teórico nos que estas categorías políticas son discutidas, e, por outro lado, poñeremos de manifesto as tensións que se derivan da confrontación do instrumental analítico elaborado por liberais e republicanos coas realidades sociais emerxentes; en suma, pretendemos facer visíbel – nunha panorámica xeral – o campo problemático no que se desenvolven diversos enfoques, modelos e interpretacións polícromas dos tres conceptos-guía do traballo. En consecuencia, os alicerces sobre os que se sustenta a investigación veñen a coincidir cos tres apartados temáticos nos que se dividen e á vez artellan estas prospeccións filosóficas na semántica plural da democracia, da

ciudadanía e da educación.

Na parte titulada “Democracia” presentaranse os dous modelos de democracia subscritos polo liberalismo e o republicanismo facendo un seguimento das súas respectivas visións da liberdade e do dereito; non se trata, pois, de aproximarse á cuestión dende unha perspectiva historiográfica que expoña a xénese histórica da democracia sinalando os vaivéns polos que atravesou, tampouco se pretende facer un percorrido polos distintos modelos de democracia que se manexan no ámbito da filosofía política; centraremos a nosa atención preferente no liberalismo e no republicanismo para examinar a idea de democracia que resulta das súas correspondentes propostas. As diverxentes concepcións da liberdade e do dereito de liberais e republicanos repercutiron na elaboración de dous modelos diferenciados de democracia que acostuman seren bautizados como democracia protectora e democracia participativa. A pregunta clave deste primeiro apartado adicado a pensar a democracia é: ¿como se tematizan os conceptos de “protección” e “participación” nos discursos políticos liberal e republicano? A resposta conduciranos ás coñecidas distincións entre a liberdade negativa e a liberdade positiva, entre o dereito natural e o dereito positivo; nestas oposicións materialízanse dúas visións da democracia: unha liberal, que fai fincapé na defensa dos dereitos do individuo fronte ao poder do Estado, outra republicana, que resalta a implicación do cidadán no autogoberno da comunidade política.

No segundo apartado temático, “Cidadanía”, responderemos á cuestión: ¿que significa ser cidadán? Esta interrogante levaranos a ter que penetrar nos paradigmas liberal e republicano de cidadanía e tamén na xa clásica exposición de T. H. Marshall. Ao fio da presentación destas propostas tradicionais recolleranse os diferentes criterios de acceso á cidadanía – tales como o territorio, a filiación, a nacionalidade, etc. – que acostuman barallarse dende os diversos plantexamentos teóricos; teremos ocasión de comprobar cómo en función dos criterios de acceso xorden as máis variadas concepcións normativas de cidadanía, dende os modelos máis abertos de cidadanía inclusiva ate os modelos máis pechados de cidadanía exclusiva. Visitaremos tamén os actuais contextos de discusión nos que se debate e revisa o tradicional concepto de cidadanía dende os posicionamentos do feminismo e do multiculturalismo e a raíz da incidencia que a globalización ten sobre as democracias liberais. As insuficiencias dos modelos tradicionais para adecuar a noción de cidadanía ás novas realidades xurdidas da inmigración, da multiculturalidade, dos movementos sociais alternativos e da mundialización levan á aparición de innovadoras formulacións como, por exemplo, a cidadanía diferenciada, a cidadanía multicultural ou a democracia cosmopolita. A pregunta principal que atravesa toda esta sección é a seguinte: ¿como se conectan entre si as dimensións dos dereitos, da pertenza e da participación nun concepto normativo de cidadanía? (tres dimensións da cidadanía que son estandarte do

liberalismo, o comunitarismo e o republicanismo).

O terceiro e último apartado que leva por título “Educación” aborda o papel que xoga a educación na formación do cidadán. Comenzaremos por introducirmos no que anteriormente denominamos “concepcións políticas da educación” para – ao fin dos seus textos fundamentais – percorrer e expoñer as bases doutrinarias dos modelos de educación cívica liberal e republicana. Neste exame das políticas educativas de liberais e republicanos repasaremos algúns dos seus tópicos máis coñecidos: a tensión entre cosmopolitismo e patriotismo, a controversia en torno ás virtudes cívicas, o conflito entre a *patria potestas* e a autoridade pública, o asunto da neutralidade do Estado, etc. Unha vez expostos os modelos educativos liberal e republicano procederemos a un exame crítico das súas teses en base ás acusacións e reproches que mutuamente se lanzan os seus máis destacados representantes; asemade, confrontaremos ambos programas de educación cívica coas realidades actuais para verificar ate qué punto seguen sendo válidos para encarar os desafíos educativos da sociedade do século XXI. Esta aproximación aos retos educativos do momento presente – que son o resultado da crecente complexidade da sociedade actual – permitirá que nos adentremos no ámbito da educación democrática; o obxectivo principal desta incursión nas actuais problemáticas educativas radica en ver as respostas que unha teoría política da educación democrática pode elaborar ante a globalización, a inmigración, as novas formas de relación persoal, familiar e social, o impacto educativo das novas tecnoloxías ou o crecente pluralismo das sociedades democráticas. En función deste marco de referencia que engloba as problemáticas e os conflitos educativos máis aguillantes tentaremos responder dende a teoría política da educación democrática ás preguntas que de xeito inmediato se deducen do proxecto de promocionar unha cidadanía democrática por medio da educación.

¿Que autoridade debe ter o poder para elaborar as políticas educativas?, ¿en que consiste a formación do cidadán en democracia?, ¿que valores deben ser promovidos nunha sociedade democrática?, ¿que valores, pola contra, esixen neutralidade?, ¿é compatíbel a educación en valores coa liberdade e co pluralismo?, ¿que papel desempeña a escola pública, sustentada polo Estado, na promoción da cidadanía democrática?, ¿en que virtudes cívicas deben ser educados os cidadáns?, e finalmente, ¿cales son as bases fundamentais dunha política educativa democrática?

## DEMOCRACIA.

“Existía daquela a chamada democracia, como se os homes poidesen ser iguais doutra forma que non fose na súa composición fisicoquímica.”

Aldous Huxley

### 1. Introducción.

Un traballo que ten por obxecto a formación cívica, que tenta expoñer as concepcións políticas da educación de liberais e republicanos e que, finalmente, aspira a perfilar unha proposta de teoría política da educación democrática ten que comenzar por falar da democracia. Pero como non se trata de pensar en abstracto a democracia, senón en función da cidadanía e da educación, faise necesario poñer de manifesto as conexións internas que vencellan os tres conceptos. ¿Que relación gardan entre si a democracia, a cidadanía e a educación?, e, en particular, ¿cal é a ligazón entre a cidadanía democrática e a educación?

Pero esta tentativa de amosar o artellamento de democracia, cidadanía e educación non resulta tan doado unha vez que se constata que as nocións de democracia, cidadanía e educación cívica están suxeitas a unha pluralidade de significados que varía en función dos distintos escenarios da política teórica e práctica. Este carácter camaleónico dos tres conceptos clave deste traballo esixe, pois, un labor previo de aclaración conceptual que nos leva a examinar a semántica plural da democracia, a cidadanía e a educación cívica<sup>6</sup>. Esta heteroxeneidade de usos lingüísticos de conceptos eminentemente políticos faise tamén patente nas polémicas sociais en torno á educación. Nos diferentes discursos acerca da educación presentes no debate público atópanse, sexa quen sexa o emisor do discurso, reiteradas apelacións a palabras como “liberdade”, “igualdade”, “tolerancia”, “dereitos”, etc. En efecto, todos os interlocutores que interveñen nos foros de discusión relacionados cos «conflictos educativos» reclaman os seus dereitos irrenunciabeis, demandan igualdade ante a lei, fan chamadas á tolerancia e ao respecto ou reivindican a súa liberdade de elección. Sen embargo, estes termos – ao seren empregados dende posicionamentos ideolóxicos diversos – cobran unha significación plural en función dos variados contextos prácticos e discursivos<sup>7</sup>. Visto o visto, resulta pois necesario poñer de

6 Razón pola que haberá que levar a cabo un inventario do vocabulario básico das linguaxes políticas, en concreto, de liberais e republicanos: “Establecido que la política se conduce ineluctablemente por la vía del lenguaje normativo, ora de esta corriente de ideas, ora de esta otra; establecido, en otras palabras, que la política tiene siempre un aspecto – un aspecto parcial – de una conversación, ¿qué implica eso para la función que ha de cumplir el teórico político, o, si se prefiere, el filósofo político? Implica que, cualesquiera que sean las cosas adicionales que pueda hacer el filósofo político, uno de sus proyectos más obvios debe ser el examen de los lenguajes de la discusión y de la legitimación políticas, la crítica de varios de los supuestos de los que parten esos lenguajes, la exploración del grado de coherencia entre esos lenguajes, y de esos lenguajes con lenguajes de otras épocas y de otros lugares, así como la búsqueda de conceptos nuevos y de mayor alcance para la ubicación del debate político.” Philip Pettit, (1999), *Republicanismo*, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 18-19.

7 A reforma educativa que cristaliza na Lei Orgánica de Educación (LOE) permite ilustrar esta “dialéctica da

manifesto a semántica oculta nas variadas posturas políticas sobre a educación, tratando de determinar e esclarecer os contidos básicos do seu vocabulario discursivo, dende o cal non só se pensa a educación, senón asemesmo se conciben os cidadáns, a sociedade, o Estado e as súas complexas interrelacións. Por tanto, en conformidade con esta estratexia de análise conceptual, comenzamos por precisar a idea de democracia tal e como é habitualmente formulada na cultura política das sociedades democráticas. Pero ao decatarnos de que a nosa autocomprensión da democracia é herdeira dun dobre legado da Modernidade, vémonos obrigados a ter que establecer un diálogo crítico co liberalismo e co republicanismo; efectivamente, as principais categorías políticas que empregamos para referirnos á democracia proceden das teorías de liberais e republicanos, teorías que configuran as dúas grandes tradicións da filosofía política das que herdamos dous modelos de democracia que acostuman seren descritos na literatura política cos nomes de democracia protectora e democracia participativa<sup>8</sup>. Así pois, ao longo dos próximos epígrafes introducirémonos nos pormenores do modelo liberal e republicano de democracia, ao fío da exposición das súas respectivas visións da liberdade e do dereito<sup>9</sup>. Esta incursión nos dominios da democracia protectora e da democracia participativa resulta ineludíbel, posto que as concepcións políticas da educación de liberais e republicanos insírense

---

liberdade e dos dereitos” que achou na opinión pública una axeitada caixa de resonanza. Así, por exemplo, Manuel de Castro, daquela, presidente da Federación Española de Religiosos de la Enseñanza (FERE – Educación y Gestión), crítico coa reforma educativa, declaraba: “No queremos que se limite la libertad de que los padres elijan un centro si cumplen los requisitos, y nos parece bien que la Administración evalúe el cumplimiento de esos requisitos”. Lola Abelló, presidenta da Confederación Española de Asociaciones de Padres y Madres de Alumnos (CEAPA) manifestaba que: “La libertad de los padres de elegir centro escolar es una aspiración legítima, pero se ha pervertido, y son las escuelas las que, en ocasiones, acaban eligiendo a sus alumnos”. A oposición frontal ao proxecto de lei expresábaa Luis Carbonell, presidente da Confederación Católica de Padres de Alumnos (CONCAPA) ao afirmar que “quieren ahogar los derechos de las familias (...) esta ley es intervencionista. Hay que construir una buena escuela pública, pero la gente tiene derecho a elegir”. «*El País*», xoves, 10 de novembro de 2005, p. 36. Para ver máis valoracións en torno á LOE a cargo dos mesmos protagonistas, *vid.* «*El País*», venres, 25 de novembro de 2005 e «*El País*», luns, 28 de novembro de 2005.

8 Esta presentación dicotómica do liberalismo e do republicanismo, a saber: liberdade negativa *vs.* liberdade positiva, dereito natural *vs.* dereito positivo, autonomía *vs.* soberanía, representación *vs.* participación, negociación *vs.* deliberación, etc., resulta habitual en moitos estudos críticos, que deste xeito acentúan as diverxencias existentes entrámbalas dúas tradicións de pensamento político. *vid.* Jürgen Habermas, (1996), *Die Einbeziehung des Anderen*, 9: “Drei normative Modelle der Demokratie”, Suhrkamp, Frankfurt, 1996, pp. 277-292 (en español: *La inclusión del otro*, (1999), 7: “Tres modelos de democracia”, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 231-246) e Jorge Álvarez Yágüez, (2000), *Individuo, Libertad e Comunidade. (Liberalismo e Republicanismo, dous modos de entender a cidadanía)*, A Coruña, Ludus, 2000.

9 Félix Ovejero resalta “la complejidad de las tareas cartográficas” á hora de pretender erguer os mapas que tracen nitidamente as fronteiras que separan as principais tradicións de pensamento político (dificultade que tamén se presenta no momento de establecer os límites internos das diversas correntes que integran o liberalismo e o republicanismo). “Hay diversidad de ideas en cada una de las tradiciones y ninguna de las ideas es exclusiva de una tradición. En estos casos lo razonable consiste en ordenar conceptualmente el mapa intentando capturar con un mínimo de principios el mayor número de intuiciones y propuestas: desde los principios normativos que se juzgan más estrechamente vinculados con la herencia doctrinal tratar de dar cuenta de las diversas iniciativas políticas que esa misma herencia ha defendido.” Félix Ovejero, (C., 2003), “Dos democracias, distintos valores”, en J. Rubio Carracedo, J. M. Rosales y M. Toscano Méndez (eds.), (C., 2003), «*Contrastes, Revista Internacional de Filosofía, Suplemento 8: Educar para la ciudadanía: Perspectivas ético-políticas*», Málaga, Universidad de Málaga, 2003, pp. 51-52.

nestas dúas semánticas da democracia, a liberdade e o dereito. As visións liberal e republicana da liberdade e do dereito reaparecen en puntos decisivos dos seus programas de educación cívica, por exemplo, no caso do liberalismo, á hora de concibir o ideal de autonomía persoal, postular a neutralidade do Estado en relación cos diversos proxectos de vida boa, ou fixar os límites das autoridades educativas públicas; e no caso do republicanismo, por exemplo, no momento de erixir ao Estado no principal artífice responsábel de formar aos cidadáns nas virtudes cívicas por medio da instrución pública. En definitiva, estas diferentes percepcións da liberdade e do dereito que albergan a democracia protectora e a democracia participativa conforman aspectos decisivos das concepcións políticas da educación liberal e republicana cos que unha teoría política da educación democrática ten que establecer necesariamente unha interlocución crítica.

### ***1.1. Democracia protectora vs. democracia participativa.***

O liberalismo e o republicanismo constitúen sendos discursos filosóficos da Modernidade que fundamentan a nosa comprensión do político (e da política)<sup>10</sup> a través da elaboración dunha nomenclatura elemental integrada por termos tales como «liberdade», «igualdade», «dereitos», «soberanía», «virtudes», etc., que en cada un destes relatos explicativos do político adquiren, en ocasións, significados manifestamente heteroxéneos. Atopámonos pois ante distintas percepcións do individuo, da sociedade e da cidadanía que cómpre poñer de manifesto desvelando os contidos básicos do seu vocabulario político. O obxectivo desta estratexia é amosar qué idea de «democracia» resulta das súas respectivas propostas. Nesta orde de cousas achamos a tópica contraposición – que xa teremos ocasión de matizar – entre a democracia protectora, propia do liberalismo, e a democracia participativa, asociada ao republicanismo; esta distinción obriga a preguntarse cómo se conciben as devanditas nocións de «protección» e de «participación» nos discursos políticos liberal e republicano.

No que atinxe ao núcleo duro da teorización liberal, a noción de «protección» vai ligada ao concepto de «liberdade negativa» ou «autonomía», oposta á «liberdade positiva» ou «soberanía», constituíndo un *topos* ineludíbel do liberalismo dende que fora exposto por Isaiah Berlin. («Liberdade dos modernos» vs. «liberdade dos antigos» na tamén coñecida dicotomía formulada

---

10 Á hora de operar co binomio «o político – a política» manexaremos unha semántica herdeira de Castoriadis conforme á cal «o político» queda definido como o campo ou o dominio da política, a saber, o institucional, a organización política da sociedade da que resulta o statu quo socialmente establecido. Pola súa banda, «a política» concíbese como acción ao falar do proceso instituínte/revolucionario da sociedade, e como pensamento, en tanto que reflexión dirixida á (re)ordenación da sociedade humana. Estes dous significados atópanse, por exemplo, en Fernando Quesada, quen, asmesmo, menciona a Castoriadis: “Lo político alude a las diversas formas que han revestido, a lo largo de la historia, el ejercicio del poder y sus instituciones sobre un grupo humano (...) La política, en segundo lugar, aparece como un proceso, de carácter reflexivo y filosófico, que da lugar a la reorganización del propio mundo de lo humano.”, pp. 36-37, Fernando Quesada: “Sobre la actualidad de la ciudadanía”, en Fernando Quesada, (dir.), (2002), *Naturaleza y sentido de la ciudadanía hoy*, Madrid, Uned Ediciones, 2002, pp. 11-38.



anteriormente por Benjamin Constant). Xa o liberalismo clásico, p. e., John Locke, desenvolvera o concepto de «dereitos naturais» – e a súa reverberación, a «lei natural» –, dereitos individuais prepolíticos, pois existían no hipotético “estado de natureza”, sendo anteriores ao pacto social mediante o que nace a sociedade civil e que marcan os límites da lexítima intervención do Estado. A protección dos dereitos inalienabeis dos individuos debe ser a preocupación principal da maquinaria política. Así, a idea de «liberdade negativa» delimita un espazo de non interferencia (ou de non intromisión) que acouta o poder do gobernante dentro do marco da lei (“*rex non est supra lex*”). Por esta razón, califícase ao liberalismo de “doutrina da limitación do poder”<sup>11</sup>, fundamento consecuente do Estado de dereito que garante as liberdades individuais. Polo tanto, a democracia liberal nace como «democracia protectora» capaz de asegurar a autonomía dos individuos para salvagardar a prosecución dos seus intereses privados.

Por outra parte, o republicanismo asenta a súa noción de «participación» sobre a idea da «liberdade positiva» entendida como «autodeterminación do suxeito colectivo»; na clásica formulación aristotélica: “gobernar e ser gobernado”, na que se desdobra o cidadán no seu papel de “soberano” e “súbdito”<sup>12</sup>. Dadas estas premisas, cobran valor as ideas de «dereito positivo» e de «soberanía popular»: o poder da comunidade política materialízase na vontade de rexerse unicamente por aquelas leis emanadas da propia colectividade.

Os ecos desta dicotomía entre a «liberdade negativa» e a «liberdade positiva» resoan á súa vez na tensión entre os dereitos naturais e os dereitos políticos, isto é, entre os dereitos do home, referentes ineludibéis de toda lexislación, segundo o posicionamento iusnaturalista, propio dos pensadores liberais e os dereitos do cidadán, froito da capacidade lexisladora do corpo político, que non admite ningunha sorte de restricións, agás as que procedan da vontade xeral dos cidadáns, seguindo un plantexamento propio do positivismo xurídico, ao que son máis sensíbeis os autores republicanos. Tensión que se traduce, asemesmo, nunha serie de pares opostos (autonomía – soberanía, moral – política, home – cidadán, cosmopolitismo – patriotismo) que será necesario revisar ao longo deste traballo e que atopa a súa máxima manifestación nas páxinas do Emilio<sup>13</sup> de Rousseau en forma de disxuntiva irreconciliábel: ¿ser bo home ou ser bo cidadán?

---

11 Álvarez Yágüez, (2000: 28).

12 Dobre faciana do cidadán da que tamén falará Rousseau: “(...) se llaman *ciudadanos* como partícipes en la autoridad soberana, y *súbditos* en cuanto sometidos a las leyes del Estado”, Jean-Jacques Rousseau, (1989), *Del contrato social. Sobre las ciencias y las artes. Sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Madrid, Alianza, 1989, p. 23, para a edición francesa, Jean-Jacques Rousseau, (2001b), *Du contrat social*, Paris, GF Flammarion, 2001.

13 Jean-Jacques Rousseau, (2002), *Emilio, o De la educación*, Madrid, Alianza, 2002, para a edición francesa, Jean-Jacques Rousseau (2009), *Émile ou de l'éducation*, Paris, GF Flammarion, 2009.

### ***1.2. Liberdade negativa vs. liberdade positiva.***

Como xa dixemos, e a falta de precisións posteriores, admítase como regra xeral que a liberdade negativa e a liberdade positiva<sup>14</sup> configuran dúas visións da liberdade política defendidas respectivamente por liberais e republicanos. Cómpre entender a formulación liberal, preferentemente, como «autonomía» debido a que o conxunto de leis existentes na sociedade delimita unha esfera de libre actuación para os individuos, a salvo das constriccións do poder político. A autonomía, en tanto que acepción privilexiada da liberdade liberal, reclama un marco de non-interferencia na acción individual, en consecuencia, a liberdade é pensada ante todo como protección: o Estado debe protexer os dereitos dos suxeitos fronte á invasión das súas liberdades básicas por parte de calquera individuo e, sobre todo, fronte á tentación do aparello político de penetrar no espazo da sociedade civil. Nembargantes, esta noción de autonomía non esgota o significado da liberdade negativa, pois nas correntes máis recentes do liberalismo pódese apreciar cómo o valor da autonomía persoal vai frecuentemente asociado á idea de perseverar no estilo de vida elixido ou ben de substituílo por outro como consecuencia dunha revisión crítica dos nosos patróns de comportamento.

A noción republicana de liberdade faise equivalente da de «soberanía», entendida como autodeterminación colectiva, isto é, a capacidade do corpo político e, por ende, dos cidadáns, en tanto que membros do corpo político, de establecer as leis que o gobernan. En consecuencia, o republicanismo concibe a liberdade como manifestación da soberanía da comunidade política. Efectivamente, todo o *corpus* xurídico ten a súa orixe no exercicio da soberanía política por parte da sociedade; así, a liberdade dos cidadáns encárnase, primordialmente, na participación política que se converte na garantía efectiva de todos os dereitos.

Se queremos deixar atrás estas típicas dicotomías dos debates académicos entre liberais e republicanos será convinte atopar un concepto normativo de democracia que – superando a tensión entre os dous polos da liberdade – sirva de base para a construción dunha teoría política da educación democrática

### ***1.3. Dereito negativo vs. dereito positivo.***

Tanto o liberalismo como o republicanismo enarbolan os estándares da liberdade, se ben como expuxen ao longo das últimas páxinas as súas visións son substancialmente diferentes. En consecuencia, tamén as súas ideas do dereito, elaboradas partindo das nocións de liberdade negativa e positiva son diametralmente opostas. A “liberdade liberal” – individual, natural e prepolítica – que debe ser protexida, xera un dereito que posúe os seus mesmos atributos; a

---

<sup>14</sup> A dicotomía «liberdade negativa» vs. «liberdade positiva» é unha formulación orixinariamente propia da teoría política liberal, se ben é certo que a liberdade positiva pode ser asimilada ao ideal republicano e que os autores republicanos retoman esta oposición nas súas réplicas ao liberalismo.

“liberdade republicana” – inextricabelmente unida ao corpo político – crea, asemesmo, un dereito construído colectivamente. En palabras de Habermas:

“Mientras que para la concepción liberal el sentido de un ordenamiento jurídico consiste en que permita determinar en cada caso qué derechos les corresponden a qué individuos, de acuerdo con la concepción republicana estos derechos subjetivos se deben a un ordenamiento jurídico objetivo que hace posible, a la vez que garantiza, la integridad de una vida en común autónoma en igualdad de derechos y basada en el respeto recíproco. En un caso, pues, el ordenamiento jurídico se construye partiendo de los derechos subjetivos; en el otro caso, se otorga un primado al contenido objetivo que posea ese sistema jurídico.”<sup>15</sup>

O liberalismo, en conformidade coa súa concepción da liberdade como “autonomía”, postula a existencia de dereitos subxectivos que son o necesario correlato dunha liberdade que tamén é propiedade do individuo. Tales dereitos, ao estaren enraizados nun suposto estadio prepolítico, elévanse á categoría de dereitos naturais, polo tanto, son anteriores – temporalmente – e superiores – moralmente – aos dereitos que pode xerar o corpo político. Como resultados, os dereitos naturais individuais son inalienabeis e posúen inmunidade fronte ás prerrogativas do poder político. Os dereitos dos individuos érguense como un sólido dique que contén os abusos do poder, como sinala Álvarez Yágüez, “os dereitos significarían o límite máis claro fronte ao poder estatal”<sup>16</sup>.

Pola súa parte, o republicanismo, de acordo coa súa visión da liberdade como «autogoberno colectivo», entende o dereito como un produto resultante do exercicio da política; tanto as liberdades como os dereitos dos que disfrutan os cidadáns proceden da posta en práctica da soberanía colectiva. Na medida en que a lei emana da propia comunidade, non existen dereitos anteriores á instauración do corpo político, por esta mesma razón, non se recoñece máis restrición á soberanía que aquela que poida establecer a propia sociedade política. Este contraste tamén é perceptíbel á hora de abordar a cuestión da fonte lexitimadora da que brota o dereito: mentres que para o iusnaturalismo liberal o individuo é o suxeito dos dereitos naturais que, dado o seu carácter prepolítico, son patrimonio do universo de individuos, é dicir, da humanidade; para o positivismo xurídico republicano, o dereito manifesta a vontade política dos cidadáns libres e iguais e convértese nunha propiedade exclusiva de quen posúe o estatuto de cidadanía (o que explica o lugar eminente que ocupan os dereitos políticos fronte ás garantías xurídicas coas que tamén poden contar aqueles que están excluídos da cidadanía).

Resumo, por boca de Javier Peña<sup>17</sup>, esta distinta consideración do dereito en liberais e

---

15 Habermas, (1999: 234-235), cito pola tradución española.

16 Álvarez Yágüez, (2000: 20).

17 Javier Peña, (2002), “La formación histórica de la idea moderna de ciudadanía”, p. 64, en Fernando Quesada

republicanos:

“Esta diferente concepción de los derechos sigue dividiendo hasta hoy a los herederos de las tradiciones liberal y republicana. Los liberales temen que si los derechos son entendidos como fruto de la voluntad de una asamblea pueden ser limitados o suprimidos en nombre de la democracia, con lo que los disidentes se verían sometidos a la *tiranía de la mayoría*; los republicanos recelan de que la apelación a derechos *humanos* previos a la voluntad democrática de los ciudadanos sirva para limitar y poner trabas a la soberanía popular. Mientras los liberales buscan en los derechos una garantía frente a la intromisión del poder, y entienden la ciudadanía como la condición de quien posee esa garantía, los republicanos consideran que los derechos son recursos de libertad que se crean y se mantienen por el poder común de los ciudadanos”.

## **2. A concepción liberal da liberdade negativa: protección e autonomía.**

Chegou o momento de mergullarnos nos textos que forman parte dalgúns dos fitos máis destacados da tradición liberal para examinar *in situ* cómo se formula a concepción liberal da liberdade. Da man de Constant, Hobbes, Berlin e Stuart Mill, e das críticas de Charles Taylor, pasaremos revista ás tópicas dicotomías que enfrontan á liberdade negativa coa liberdade positiva. Unha dicotomía que na teoría política liberal adopta moi a miúdo a forma de oposición entre, por un lado, a “liberdade de”, isto é, o ámbito individual libre de interferencias, e por outro lado, a “liberdade para”, pensada unhas veces como autorrealización, outras veces, como autodeterminación que atopa a súa expresión máxima a través da participación no autogoberno da comunidade política. Outro *locus* habitual asociado á estas dúas concepcións da liberdade – tal e como aparecen tematizadas no liberalismo – é a distinción entre a esfera privada de decisión persoal e a esfera pública na que a autoridade política exerce a súa potestade. Por tanto, a idea de protección fronte ás interferencias dos demais e, sobre todo, fronte ás intromisións do poder político aparece e reaparece ao longo de todo o pensamento liberal como unha constante da noción de liberdade negativa. Esta concepción da liberdade acolle tamén a idea de autonomía, que – como poderemos comprobar – non posúe un sentido único, senón que integra unha amplitude de significados que van dende a tan repetida “non intromisión” ate o ideal individual de perseguir un estilo de vida propio.

Como xa se pode albiscar, a tensión entre a liberdade negativa e a liberdade positiva deixa como balance provisional a dificultade do liberalismo para encaixar satisfactoriamente a participación política dentro do listado das liberdades individuais, a pesar de recoñecer a necesidade da proxección pública do individuo para manter o réxime de dereitos da democracia

---

(dir.), *Naturaleza y sentido de la ciudadanía hoy*, Madrid, Uned Ediciones (Estudios de la Uned), 2002, pp. 39-76.

liberal.

### **2.1. Constant e a liberdade dos antigos: entre a nostalxia e a desconfianza.**

“La liberté ne peut être chez les modernes ce qu’elle était chez les anciens. La liberté des temps anciens était tout ce qui assurait aux citoyens la plus grande part dans l’exercice du pouvoir social. La liberté des temps modernes, c’est tout ce qui garantit l’indépendance des citoyens contre le pouvoir.”

Benjamin Constant

Foi o liberal francés da época post-revolucionaria Benjamin Constant<sup>18</sup> quen estableceu con absoluta nitidez a dicotomía entre o que el denominou a “liberdade dos antigos” (“liberté politique”) e a “liberdade dos modernos” (“liberté civile”): “una es la libertad que tanto apreciaban los pueblos antiguos; la otra es aquélla cuyo disfrute es especialmente valioso para las naciones modernas.”<sup>19</sup>

A «liberdade dos antigos» recibe o seu nome do feito histórico de que era este o tipo de liberdade que existía nas repúblicas antigas; Constant refírese tanto ás polis gregas (coa excepción de Atenas) como á República romana. Estas repúblicas da antigüidade outorgaban aos seus cidadáns unha soberanía completa<sup>20</sup> no que tocaba aos asuntos políticos. En consecuencia, a participación dos cidadáns devén decisiva para a configuración da soberanía política da comunidade.

Pero a estes ‘pros’ da “liberdade dos antigos” contrapón inmediatamente os seus ‘contras’: a soberanía dos antigos nos asuntos públicos ten como contrapartida ineludíbel o menoscabo dos dereitos individuais,<sup>21</sup> que implicaba “la completa sumisión del individuo a la autoridad del conjunto”,<sup>22</sup> de tal modo que “la autoridad del cuerpo social se interponía y entorpecía la voluntad de los individuos”.<sup>23</sup> O Estado exerce unha autoridade sen límite que invade a esfera privada dos individuos: “así, entre los antiguos, el individuo, soberano casi siempre en los

18 Abordaremos a cuestión tomando como referencia bibliográfica dúas obras fundamentais no pensamento de Benjamin Constant: os seus *Principios de Política* (manexamos a edición francesa da editorial Hachette: Benjamin Constant, (1997), *Principes de Politique (applicables à tous les gouvernements)*, París, Hachette, 1997, que retoma a edición crítica dos *Principes de Politique* publicada baixo a dirección de Etienne Hoffman por Editions Droz en Xenebra en 1980, e que funde, nun só escrito, as versións da obra de 1806 e de 1810. A tradución das citas é nosa) e a conferencia pronunciada no Ateneo Real de París en febreiro de 1819 que levaba por título *De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos* (as ideas centrais desta conferencia atópanse expostas, asimesmo, nos *Principes de Politique*, no libro XVI titulado “De l’autorité sociale chez les anciens” e no capítulo II da súa obra *Del espíritu de conquista y de la usurpación* de 1814), recollidas en *Escritos políticos*, (1989), Madrid, Centro de Estudios Constitucionales (colecc. “Clásicos Políticos”), 1989, pp. 3-205 e pp. 257-285, respectivamente.

19 Constant, (1989: 257).

20 “Aquella [a liberdade dos antigos] consistía en exercer de forma colectiva, pero directa, distintos aspectos del conjunto de la soberanía (...).”, Constant, (1989: 260).

21 “El peligro de la libertad antigua consistía en que los hombres, atentos únicamente a asegurarse la participación en el poder social, despreciaban los derechos y los placeres individuales”, Constant, (1989: 282).

22 Constant, (1989: 260).

23 Constant, (1989: 260).

asuntos públicos, era un esclavo en todas las cuestiones privadas.”<sup>24</sup>. Deste xeito, a “liberdade dos antigos” promove “soberanía no público, e fiscalización do privado”.<sup>25</sup>

De moi distinta natureza é a «liberdade dos modernos»: estes xa non valoran o contido das súas vidas en función da participación na esfera pública, senón que buscan consagrarse aos seus negocios privados, polo que a protección desta parcela privada fronte á intromisión do poder político constitúe o seu obxectivo primordial, xa que asegura a oportunidade de desenrolar pacificamente as súas actividades económicas:

“(…) la libertad que necesitamos es diferente de la de los antiguos (...) En ella cuanto más tiempo y más energía consagraba el hombre al ejercicio de sus derechos políticos, más libre se creía. En la clase de libertad que nos corresponde a nosotros, ésta nos resultará más preciosa cuanto más tiempo libre para los asuntos privados nos deje el ejercicio de nuestros derechos políticos.”<sup>26</sup>

A “liberdade dos modernos” favoreceu, a un tempo, o desenrolo das liberdades individuais e da independencia privada. Pero o fortalecemento desta autonomía privada ten como coste a cesión da participación directa dos individuos nos asuntos públicos. Así, “el peligro de la libertad moderna consiste en que, absorbidos por el disfrute de nuestra independencia privada y por la búsqueda de nuestros intereses particulares, renunciemos con demasiada facilidad a nuestro derecho de participación en el poder político”.<sup>27</sup> Constant é plenamente consciente da contrapartida negativa: os cidadáns modernos son politicamente insignificantes: “el individuo, independiente en su vida privada, no es soberano más que en apariencia.”<sup>28</sup>

Pero a pesar deste morno asomo de saudade pola soberanía perdida, é absolutamente necesario establecer unha clara diferenciación entre estes dous tipos de liberdade debido ao carácter radicalmente heteroxéneo da sociedade moderna respecto da antiga. Recuperar a “liberdade dos antigos” é imposible porque os Estados modernos non se asemellan en absoluto ás repúblicas da antigüidade. Un e outro modelo de sociedade están afastados por transformacións históricas profundas, con consecuencias políticas de amplo calado. Neste punto, Constant arremete contra todos aqueles nostálgicos do pasado que, ao estrañar unha liberdade de tempos idos, pretenden dar marcha atrás no curso do inexorábel devenir histórico. “Eles ignoraron moitas das diferencias que, distinguíndonos esencialmente dos antiguos, voltan case todas as súas institucións imposíbeis de aplicar nos nosos días.”<sup>29</sup>

---

24 Constant, (1989: 261)

25 Álvarez Yágüez, (2000: 52).

26 Constant, (1989: 281).

27 Constant, (1989: 282-283).

28 Constant, (1989: 261).

29 Constant, (1997: 358).

Reivindicar na Modernidade a liberdade política dos antigos significa tratar de imitar modelos sociais de marcos históricos distantes e distintos. Non cabe transplantar a liberdade dos antigos aos nosos días, segundo Constant, porque os trazos básicos que caracterizan á sociedade moderna e á sociedade antiga son manifestamente diverxentes. As repúblicas antigas ocupaban un pequeno territorio, polo que a existencia diaria dos seus habitantes desenvólvese dentro duns estreitos límites que propiciaban unha identificación vital coa comunidade e que se materializaban no exercicio dos seus dereitos políticos como ocupación constante<sup>30</sup> (favorecida, ademais, pola pervivenza da escravitude entre os antigos, o que permitía que os “ociosos” cidadáns gozasen da política como do seu divertimento preferido). Porén, cada cidadán cobra unha especial relevancia política, e a participación no exercicio común da soberanía constitúe un deber inescusábel que contribuirá ao benestar de todos. Pola contra, a maior extensión dos Estados modernos imposibilita completamente a participación na soberanía directa – da que disfrutaban os antigos –, converténdoa nunha “suposición abstracta”.<sup>31</sup>

Como resultado, tamén as súas ocupacións son moi diferentes: namentres os antigos disfrutaban coa práctica dos seus dereitos políticos, proxectando a súa actividade cotián cara aos espazos públicos, os individuos da época moderna, reclusos nos seus quefaceres privados, adican a súa vida ao logro da tranquilidade e do benestar por medio do seu traballo e da súa industria (en ausencia da escravitude que o progreso da civilización – que nos dotou duns costumes máis humanos, segundo Constant – tornou inadmisíbel).

O cidadán moderno, como xa dixemos, demanda unha liberdade individual que ampare estas actividades privadas, liberándoas da intromisión da autoridade política a base de limitar o seu poder. “Os modernos teñen necesidade de tranquilidade e de goces. A tranquilidade non se atopa máis que nun pequeno número de leis que impidan que sexa perturbada, os goces, nunha grande liberdade individual.”<sup>32</sup>

Constant sinala o clima xeral de paz entre os modernos Estados como o factor histórico principal que favoreceu o comercio e a consecuente circulación da propiedade e o que, por ende, posibilitou o libre movemento do diñeiro<sup>33</sup> e o xurdimento da industria. A paz que propician os intercambios comerciais entre as nacións permite que os individuos, a base dos seus propios recursos, cálculos e traballos, acaden o seu benestar e a súa tranquilidade – obxectivos básicos

---

30 “Cada cidadán dentro das repúblicas antigas (...) tiña politicamente unha grande importancia persoal. O exercicio dos dereitos políticos constituía o entretemento e a ocupación constante de todos.”, Constant, (1997: 359).

31 Constant, (1989: 359).

32 Constant, 1997: 370).

33 “(...) o diñeiro, que é a arma máis perigosa do despotismo é, ao mesmo tempo, o seu freo máis poderoso.” Constant, (1997: 364).

da existencia do home moderno.<sup>34</sup>

Moi outro era o panorama na antigüidade, onde a guerra constituía o recurso constante ao que apelaban os pequenos Estados para afianzar a súa seguridade e independencia. Este ambiente bélico, que impedía un normal desenvolvemento do comercio, esixía de leis severas que reforzasen a disciplina colectiva, imprescindible para a defensa e a conquista. Pero eran esas mesmas leis estritas as que afogaban calquera atisbo de liberdade individual ao estender o poder da autoridade social máis alá dos límites admisíbeis á mentalidade dun home moderno.

En síntese, unha vez máis evidénciase de xeito palpábel o contraste entre a sociedade moderna e a sociedade antiga; “a guerra, como temos probado xa, favorece unha ampla extensión do poder social, o mesmo que o comercio favorece a liberdade individual.”<sup>35</sup>

Remata aquí o percorrido polas diferenzas que o propio Constant establece entre a sociedade moderna e a sociedade antiga; abonda para amosar a insalvável distancia que as afasta. Resalta o liberal francés que a toma de conciencia das súas respectivas particularidades históricas debера servir como o mellor antídoto para non reclamar, no seus tempos, nin as institucións nin a liberdade política dos antigos, discernindo con claridade, polo tanto, entre dous tipos de liberdade: “la consecuencia de todo lo que acabo de exponer es que nosotros ya no podemos disfrutar de la libertad de los antiguos, que consistía en la participación activa y continua en el poder colectivo. Nuestra libertad debe consistir en el disfrute apacible de la independencia privada.”<sup>36</sup>

Antes de rematar esta somera exposición de Constant, ao fío da dicotomía «liberdade dos antigos vs. liberdade dos modernos», cómpre contestar a dúas cuestións:

- 1) ¿En que dereitos ou principios fundamentais se traduce a “liberdade dos modernos”?
- 2) ¿Que papel xoga nesta «liberdade moderna» a liberdade política?<sup>37</sup>

Na versión ampliada de 1810 dos seus *Principes de Politique* (libro XVII), Constant expón os denominados “principios da liberdade”, que son: a liberdade de acción, a liberdade de opinión (que abrangue a liberdade de pensamento, de expresión, de prensa e a relixiosa) e, finalmente, a liberdade de facer uso da súa propiedade e da súa industria. Estas liberdades non teñen máis

---

34 “Na paz, cadaquén non ten necesidade máis que do seu traballo, da súa industria, dos seus recursos individuais.”, Constant, (1997: 362).

35 Constant, (1997: 365).

36 Constant, (1997: 267-268).

37 Esta mesma cuestión, cómo encaixar a participación cidadán dentro do liberalismo, é plantexada por Álvarez Yáguez seguindo os pensamentos de Constant, Tocqueville, Stuart Mill e Berlin; a conclusión desta análise pon de manifesto a tensión existente entre o liberalismo e a democracia, tensión que se resolve – de xeito pouco satisfactorio en opinión do autor – por medio do recurso á participación política, que non constitúe un valor en si mesma, senón tan só un instrumento por medio do cal asegurar dous obxectivos: un, a limitación do poder do Estado; outro, a defensa dos dereitos individuais, *vid.* Álvarez Yáguez, (2000: 57-60).



límite que o de non producir accións prexudiciais nos demais<sup>38</sup>; no caso de dañaren aos outros, “a sociedade intervén, non para invadir os dereitos de algúns, senón para garantir os dereitos de todos.”<sup>39</sup>

Expostos estes principios, Constant arremete contra Rousseau<sup>40</sup> e os seus imitadores políticos atacando as súas ideas de “vontade xeral” e “soberanía popular”; o “dogma da soberanía nacional”<sup>41</sup>, que se tiña por un principio de liberdade, non é en realidade máis que un principio de autoridade: “A soberanía do pobo, o poder da sociedade sobre os seus membros, a renuncia dos dereitos individuais en favor da asociación, é dicir: sempre principios de autoridade, endexamais de liberdade.”<sup>42</sup>

Esta confusión entre os principios da autoridade social e os principios da liberdade revertiu no sacrificio das partes individuais en favor do conxunto, “creuse que para que o pobo fose todo, cumpría que os individuos non fosen nada. Esta máxima é dunha falsedade palpábel. Fai que a liberdade non sexa outra cousa que unha fórmula nova de despotismo. Aí onde o individuo non é nada, o pobo non é nada.”<sup>43</sup>

Á luz dos devanditos argumentos, os conceptos rousseauianos de “vontade xeral” e de “soberanía popular” son drasticamente recortados: no sentido en que os manexa Rousseau, estes termos son absolutamente incompatíbeis co espírito da sociedade moderna, ao someter os individuos á comunidade. Asemade, dentro dos modernos Estados só cabe concebir a soberanía da sociedade como depositada nas mans do goberno. Agora ben, este goberno no que o pobo delega exerce necesariamente unha soberanía limitada: os límites da autoridade política veñen dados polos dereitos e liberdades das que disfrutaban os individuos.<sup>44</sup> Reaparece aquí a noción de “liberdade negativa” como marco protexido no que os individuos se desenvolven con absoluta liberdade, sen que este poida ser invadido polo poder da autoridade política.

Pasemos á segunda das preguntas enunciadas: ¿que marxe de actuación concede esta liberdade negativa á soberanía política compartida dos individuos?

Dixemos, ao analizar os factores históricos que daban conta de cada modelo de sociedade, que a liberdade política perdera a significación que tivera na antigüidade debido á medra dos

---

38 “*Actions nuisibles*” no orixinal *Principes de Politique*, libro XVII, cap. 1, p. 384.

39 Constant, (1997: 384).

40 “Quizá algún día analice el sistema del más ilustre de estos filósofos, Jean Jacques Rousseau, y muestre que al trasladar a la época moderna una extensión del poder social, de la soberanía colectiva, que pertenecía a otros siglos, este genio sublime a quien animaba el más puro amor a la libertad, ha proporcionado sin embargo funestos pretextos a más de una clase de tiranía.”, Constant, (1989: 270).

41 Constant, (1997: 384).

42 Constant, (1997: 385).

43 Constant, (1997: 384).

44 As débedas teóricas con Locke e Montesquieu son perfectamente recoñecíbeis.

modernos Estados; medra que imposibilita a participación política directa.<sup>45</sup> Se ben esta tendencia histórica cara á constitución de organizacións políticas máis extensas é inevitábel, Constant recoñece, como tamén indicamos máis arriba, o perigo que latexa na liberdade moderna, a saber, a renuncia ao dereito de participar no poder político.

Agora ben, as razóns que achega para xustificar a necesidade da liberdade política varían nas dúas obras que tomamos de referencia para as nosas análises do pensamento de Constant; se nos *Principes de Politique* desenrola unha concepción “instrumental” da participación política, en “De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos” inclínase – quizais levado por unha oratoria apaixonada que a conferencia require para tocar a conciencia moral do auditorio – por unha xustificación que podemos calificar como de carácter “ético” e/ou “antropolóxico”.

Empezaremos por expoñer os argumentos tal e como se recollen nos *Principes de Politique*.<sup>46</sup> A nosa aseveración de que Constant, nesta obra, destila unha concepción “instrumental” da actividade política amósase no feito de que o autor valora a liberdade política na medida en que serve como aseguradora da liberdade civil. Así, afirma que, lonxe de opoñer unha destas liberdades á outra, cómpre non presentar a liberdade política máis que como garantía da liberdade civil.<sup>47</sup> Sen embargo, en opinión de Constant, este razoamento non comporta unha obxección en contra da liberdade política<sup>48</sup>:

*“(…) nous n'avons point prétendu insinuer que la liberté politique fût une chose superflue. Ceux qui veulent sacrifier la liberté politique pour jouir plus tranquillement de la liberté civile, ne sont pas moins absurdes que ceux qui veulent sacrifier la liberté civile dans l'espoir d'assurer et d'étendre davantage la liberté politique.”*<sup>49</sup>

Porén, “a liberdade política, é dicir, as precaucións dos gobernados contra os gobernantes”<sup>50</sup> é absolutamente necesaria, porque os intereses dos gobernantes e dos gobernados non coinciden. A política como defensa e prosecución do interese privado constitúe unha baza á cal os individuos non deben renunciar, xa que a moderna organización do poder político – a través do

45 Dada a vasta extensión dos Estados modernos e, asimesmo, o interese focalizado dos individuos nos asuntos privados, a única organización política capaz de vehiculizar a soberanía – limitada – dos cidadáns é o sistema representativo: “El sistema representativo es un poder otorgado a un determinado número de personas por la masa del pueblo, que quiere que sus intereses sean defendidos y que sin embargo no tiene tiempo de defenderlos siempre por sí misma.”, Constant, (1989: 282).

46 *Vid. op. cit.*, libro XVI, cap. VII e XVII, cap. III: “Derradeiras consideracións sobre a liberdade civil e sobre a liberdade política”, pp. 388-394 .

47 Constant, (1997: 373).

48 “Ce n'est point à la liberté politique que je veux renoncer, c'est la liberté civile que je réclame avec d'autres formes de liberté politique.”, Constant (1997: 374). Traduzo: “non é á liberdade política á que eu quero renunciar, é a liberdade civil a que reclamo con outras formas de liberdade política”.

49 Constant (1997: 388); traduzo: “non pretendimos insinuar que a liberdade política fose unha cousa superflua. Aqueles que queren sacrificar a liberdade política para gozar máis tranquilamente da liberdade civil, non son menos absurdos que aqueles que queren sacrificar a liberdade civil coa esperanza de afianzar e estender aínda máis a liberdade política”.

50 Constant (1997: 388).

sistema representativo e a división de poderes –, se ben é capaz de paliar en parte esta diverxencia de intereses, non a pode harmonizar completamente.

O ton eminentemente pragmático na concepción da política nos *Principes de Politique* difumínase, en parte,<sup>51</sup> en “De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos” para, apelando á natureza humana, acadar un tinte “perfeccionista”: a felicidade non é o único fin da natureza do ser humano, senón que esta tamén persegue “extender nuestros conocimientos”<sup>52</sup> e “desarrollar nuestras facultades”.<sup>53</sup>

A humanidade busca o seu perfeccionamento por medio do exercicio da liberdade política<sup>54</sup>, que eleva moralmente aos cidadáns máis alá da “esfera de sus trabajos habituales y de su industria privada”<sup>55</sup> para adicarse ás “importantes funciones que la constitución les confía”<sup>56</sup>.

Respecto de cales sexan esas funcións, Constant, nunha fórmula que trata de combinar a liberdade dos antigos coa liberdade dos modernos, sinala que:

“Las instituciones tienen que completar la educación moral de los ciudadanos. Respetando sus derechos individuales, cuidando de su independencia, no turbando sus ocupaciones, deben sin embargo reafirmar su influencia sobre la cosa pública, llamarles a concurrir al ejercicio del poder a través de sus decisiones y de sus votos, garantizarles el derecho de control y vigilancia a través de la manifestación de sus opiniones, y formándoles adecuadamente en tan elevadas funciones por medio de la práctica, darles a la vez el deseo y la facultad de satisfacerlas.”<sup>57</sup>

En resumidas contas, ao rexeitar da liberdade dos antigos, pero – ao mesmo tempo – estrañala, o autor anticipa unha preocupación típicamente liberal, a saber, o temor a que o poder do Estado poida invadir o ámbito das liberdades individuais; preocupación que, non obstante, vai acompañada da resignada aceptación de que a preservación dos dereitos individuais require da protección da comunidade política en cuxa xestión se ten que implicar o individuo por medio da participación política.

## **2.2. *Hobbes e Berlin: as dimensións positiva e negativa da liberdade.***

A temática da liberdade dos antigos e da liberdade dos modernos de Benjamin Constant sería posteriormente retomada por Isaiah Berlin, dotándoa dunha nova enunciación: «liberdade

---

51 Tan só en parte, porque a idea de que a liberdade política serve de seguro á liberdade civil repítese ao longo da obra, v. gr.: “La libertad individual, repito, es la verdadera libertad moderna. La libertad política es su garantía. Por consiguiente, la libertad política es indispensable.”, Constant, (1989: 278).

52 Constant (1997: 378).

53 Constant (1997: 378).

54 “(...) la libertad política es el medio más eficaz y más enérgico que nos haya dado el cielo para perfeccionarnos.”, Constant, (1989: 284).

55 Constant, (1989: 284).

56 Constant, (1989: 284).

57 Constant, (1989: 285).

negativa» vs. «liberdade positiva»<sup>58</sup>.

A fórmula da liberdade negativa recolle a coñecida acepción liberal das palabras “freedom” ou “liberty” como non-intromisión ou non-interferencia, o que equivale a ausencia de coerción ou de interposición: son libre na medida en que, posuíndo aptitude para lograr un fin proposto, a miña acción non se ve interferida por parte doutro individuo: “yo soy libre en la medida en que ningún hombre ni ningún grupo de hombres interfieren en mi actividad. En ese sentido, la libertad política es, simplemente, el ámbito en el que un hombre puede actuar sin ser obstaculizado por otros.”<sup>59</sup>

En consecuencia, o contrario da liberdade (negativa) é a coacción<sup>60</sup> ou a opresión, que sufro cando os demais individuos se entremeten na miña capacidade para obrar, anulando completamente ou reducindo drasticamente a miña marxe de manobra; “yo no soy libre en la medida en que otros me impiden hacer lo que yo podría hacer si no me lo impidieran; y si, a consecuencia de lo que me hagan otros hombres, este ámbito de mi actividad se contrae hasta un cierto límite mínimo, puede decirse que estoy coaccionado o, quizá, oprimido.”<sup>61</sup>

De tal modo que a liberdade negativa é inversamente proporcional á coacción externa: a miña liberdade é tanto maior canto menor é a intromisión dos demais no eido daquelas actividades que son quen de levar a cabo<sup>62</sup>. Citando expresamente a Hobbes e a Bentham<sup>63</sup>, Berlin afirma que esta noción de liberdade é a que viñan manexando dende hai tempo os filósofos políticos ingleses clásicos. Efectivamente, non temos máis que remitirnos ao *Leviatán*<sup>64</sup> para atopar nas súas páxinas a definición -liberal- canónica de liberdade como ausencia de oposición ou de impedimentos externos: “un HOMBRE LIBRE es aquél que, en aquellas cosas que puede hacer en virtud de su propia fuerza e ingenio, no se ve impedido en la realización de lo que tiene voluntad de llevar a cabo.”<sup>65</sup>

Incluso a referencia ás aptitudes ou ás capacidades do suxeito que obra mencionadas por Isaiah Berlin xa se atopan en Hobbes, como se pode comprobar na cita. Así, segundo un exemplo proposto polo propio autor, tan só ten sentido falar de liberdade no caso de contar con

---

58 Esta distinción é recollida por Berlin nun célebre ensaio titulado “Dos conceptos de libertad”, en Isaiah Berlin, (2004), *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 2004, no que introduce a tan exitosa nomenclatura de “liberdade negativa” para a definición da concepción liberal da liberdade como “non interferencia”, e de “liberdade positiva” – de inspiración rousseauniana – entendida como “liberdade para”, isto é, como participación na soberanía política.

59 Berlin, (2004: 220).

60 “La coacción implica la intervención deliberada de otros seres humanos dentro del ámbito en que yo podría actuar si no intervinieran”, Berlin, (2004: 220).

61 Berlin, (2004: 220).

62 “Cuanto más extenso sea el ámbito de esta ausencia, más amplia es mi libertad”, Berlin (2004: 222).

63 *Vid.* Berlin, (2004: 222), nota 5 a pé de páxina.

64 Thomas Hobbes, (1989), *Leviatán*, Madrid, Alianza Editorial, 1989.

65 Hobbes, (1989: 173).

estas aptitudes, dado que un home encadeado nunha prisión carece da liberdade de abandoar a mazmorra, pero do home gravemente enfermo que xace na súa cama non decimos que lle falta a liberdade, senón máis ben, a capacidade de saír do cuarto no que está recluído. En opinión de Skinner<sup>66</sup>, a noción de «libre acción» que propón Hobbes: a elección entre diversas opcións ao alcance do suxeito que obra, descansa finalmente sobre a distinción entre a liberdade formal e a liberdade efectiva: a diferenza entre a ausencia de impedimentos e a posesión dunha capacidade que permite executar a vontade do suxeito. Ao integrar esta distinción nos seus plantexamentos, a formulación da liberdade negativa de Berlin reconécese, unha vez máis, deudora da concepción hobbesiana da liberdade. Así pois, ser libre significa executar unha aptitude que se posúe grazas á ausencia de obstáculos; non ser libre é verse impedido da execución de tal capacidade.

Charles Taylor<sup>67</sup> califica a idea hobbesiana da liberdade – defendida tamén por Bentham e refrendada por Berlin – de “versión radical” e “caricaturesca”<sup>68</sup>. O carácter excesivamente extremista da idea de que a liberdade é “la mera ausencia de obstáculos materiales o jurídicos externos”<sup>69</sup> reside en que resulta desaxeitada para soste “la noción moderna de la libertad negativa, que atribuye importancia al hecho de garantizar el derecho de cada persona a realizarse a su manera”<sup>70</sup>. Esta inadecuación resulta de que – a diferenza doutras teorías da liberdade que se apoian no concepto de «exercicio» – a concepción hobbesiana parte da noción de «oportunidade»; deste xeito, a liberdade pasa a ser o que podemos facer, a posibilidade de actuar, aínda que non a exercitemos; “el hecho de que nada se interponga en nuestro camino basta para que seamos libres”<sup>71</sup>.

Moi ao contrario ocorre coa noción de «exercicio»; a liberdade entendida como o control sobre a propia vida, isto é, como autodeterminación do suxeito, que culmina na autorrealización persoal, é moito máis esixente: “no podemos decir que alguien es libre si no se ha realizado en absoluto, es necesario cierto grado de ejercicio para considerar libre a un hombre”<sup>72</sup>. Sen embargo, a idea de liberdade como ausencia de interferencias é a hexemónica, a pesar da rebaixa considerábel no valor que se lle atribúe á liberdade nesta concepción. A vantaxe da súa simplicidade é a súa conformidade co sentido común; o medo ás connotacións totalitarias que se poden agochar baixo a idea da “autorrealización colectiva” dunha raza, clase ou nación e, por

---

66 Quentin Skinner, (2005), “El tercer concepto de libertad”, en «*Claves de la razón práctica*», núm. 155, Madrid, setembro 2005, pp. 4-8.

67 Charles Taylor, (2005), *La libertad de los modernos*, cap. 8: “¿Cuál es el problema de la libertad negativa?”, Buenos Aires, Amorrortu, 2005, pp. 257-281.

68 Taylor, (2005: 258).

69 *Idem*.

70 Taylor, (2005: 259).

71 Taylor, (2005: 260).

72 *Idem*.

último, as resoancias metafísicas do concepto de «autorrealización persoal», que repugnan ao pensamento materialista e científicista dominante en Occidente contribuíron, en opinión de Charles Taylor, ao abandono dunha concepción da liberdade entendida como «autorrealización»<sup>73</sup>.

Pero a pesares do seu triunfo, esta visión da liberdade apadriñada por Hobbes e Bentham e secundada por Berlin, resulta indefendíbel; Taylor observa que existen tres erros nesta concepción negativa da liberdade; primeiro erro: a liberdade non é simplemente a ausencia de obstáculos externos, porque tamén poden existir obstáculos internos cuia comprensión escapa á psicoloxía bastante materialista e mecanicista coa que opera Hobbes, en consecuencia, tamén hai que atender ás “condicións motivacionais internas necesarias”<sup>74</sup> para a libre acción. Segundo erro: os impedimentos internos tampouco se limitan a aqueles que o suxeito pode identificar, xa que este pode estar equivocado respecto dos seus obxectivos, “las capacidades relevantes para la libertad deben implicar cierto grado de conciencia de sí, autocomprensión, discernimiento moral y autocontrol; de lo contrario, su ejercicio no podría equivaler a la libertad en el sentido de dirección de sí mismo”<sup>75</sup>.

De tal xeito que se debe desterrar a pelegrina idea de que “a liberdade consiste en facer o que se queira”. Por outra parte, dado que certas actividades son máis significativas que outras para o individuo, así tamén determinadas restricións son máis lesivas para a nosa liberdade que outras<sup>76</sup>, polo tanto, a liberdade non é meramente a ausencia de obstáculos externos senón, en todo caso, a ausencia de obstáculos externos á acción significativa, o que obriga a ter en conta, non só que certas restricións son graves e outras triviais, senón asemesmo, a idea do que realmente é significativo para a existencia humana. Son consideracións que están totalmente ausentes dunha visión exclusivamente cuantitativa da liberdade como a de Hobbes<sup>77</sup>. Terceiro erro: o suxeito non é infalíbel, polo tanto, cabe a posibilidade de que se equivoque; o suxeito pode ir en contra da súa propia autorrealización ao facer menoscabo dos seus obxectivos fundamentais na vida, confundido por apreciacións erróneas que poderían malograr a realización dos seus obxectivos significativos; “no podemos sostener la incorregibilidad de los juicios del sujeto acerca de su libertad o excluir la posibilidad de que otros sepan más que él al respecto”<sup>78</sup>.

---

73 Taylor, (2005: 251-262).

74 Taylor, (2005: 271-272).

75 Taylor, (2005: 263).

76 No exemplo proposto polo propio autor, as restricións impostas pola norma de respectar os semáforos non son equiparabeis ás dunha lei que proscribise o culto relixioso, *vid. op. cit.*, pp. 266-267.

77 O absurdo deste reduccionismo cuantitativo levaría a concluír que Albania é un país máis libre que Gran Bretaña, posto que “la cantidad de actos restringidos por las señales de tránsito [máis numerosas no Reino Unido] debe ser más grande que los restringidos por una prohibición de las prácticas religiosas públicas [proscritas en Albania]”, Taylor, (2005: 267-268).

78 Taylor, (2005: 280).

Conclúe Taylor as súas análises afirmando que unha correcta visión da liberdade esixe aceptar que o suxeito precisa ter acadado certo grao de coñecemento de si mesmo, isto é, a autocomprensión é condición *sine qua non* para ser realmente libre. Esta idea, que queda recollida no concepto de «exercicio» sobre o que se erguen as nocións de liberdade centradas na autorrealización persoal, é á que renuncian aqueles que seguen a senda marcada por Hobbes.

Afortunadamente, Berlin afinará a súa noción de liberdade negativa apoiándose tamén en Locke, Stuart Mill, Constant e Tocqueville. Tras admitir a restrición da liberdade natural por medio da lei en beneficio doutros fins sociais e tamén da propia liberdade, deixa constanza da necesidade de contar con “un certo ámbito mínimo de libertad personal que no podía ser violado bajo ningún concepto”<sup>79</sup>. Deste xeito, postúlase un dos tópicos liberais por excelencia: o da nítida separación entre o privado e o público<sup>80</sup>. En función deste principio liberal, queda resgardada da presión da colectividade unha parte decisiva da vida dos individuos. De resultas, o réxime liberal traza unha liña de demarcación que o separa das formas despóticas de goberno, que non posúen ningunha clase de escrúpulos á hora de invadir os espazos da vida privada. Recapitulando o dito respecto da liberdade negativa por boca do propio Berlin: “libertad en este sentido significa estar libre *de*: que no interfieran en mi actividad más allá de un límite”<sup>81</sup>.

De xeito diferente queda definida a liberdade positiva como liberdade *para*: “ser libre para algo”<sup>82</sup>. Considera Berlin que o sentido positivo da liberdade aséntase na demanda do individuo de erixirse no seu propio dono, de que a súa vida lle pertenza realmente, apropiándose da súa existencia na xusta medida en que as súas decisións dependan del mesmo, sen estar a mercede da natureza ou dos outros homes, como si o están unha cousa, un animal e un escravo, incapaces de propoñerse fins e de habilitar os medios para acadalos. Tal concepto positivo de liberdade pode sintetizarse nunha palabra: autodominio, “ser dueño de si mismo”<sup>83</sup>.

Pero na devandita formulación positiva da liberdade aniña xa o perigo dunha “brutal tiranía”<sup>84</sup>; certamente, a liberdade positiva é o ovo da serpe, o embrión a partir do que se desenrolarán diversas formas de totalitarismo. Este feito explica cómo, logo dunha evolución que tomou sendeiros opostos, ambos conceptos de liberdade acabaron por colisionar frontalmente; a explicación desta deriva histórica que transformou a liberdade positiva en autoritarismo ocupará practicamente o resto das páxinas do ensaio de Berlin. Seguidamente analizaremos *grosso modo* os seus fitos máis importantes.

---

79 Berlin, (2004: 222).

80 “(...) trazar una frontera entre el ámbito de la vida privada y el de la autoridad pública.”, Berlin, (2004: 223).

81 Berlin, (2004: 226).

82 Berlin, (2004: 231).

83 Berlin, (2004: 232).

84 Berlin, (2004: 231).

O primeiro fito nesta deriva histórica da fórmula positiva de liberdade cara a posicionamentos totalitarios constitúeo a teoría dos «eus»; o “ser dono de min mesmo” presupón como condición de partida non estar sometido á natureza interior, isto é, fuxir da dictadura dos desexos irrefrenabeis, das paixóns arrebatadoras que tratan de dobregar o “eu verdadeiro”; este eu auténtico caracterizado como dominador, ideal e autónomo pasa a identificarse coa razón. Pola súa parte, a natureza inferior dos impulsos e apetitos queda asimilada ao “eu empírico”, heterónimo.

En opinión de Berlin, esta teoría *ad hoc* acerca dos “dous eus” supón unha significativa volta de rosca xa que alimenta un senfín de doutrinas políticas holísticas<sup>85</sup> nas que os individuos acaban por diluírse baixo o potente caudal dunha razón omniabarcante de orde superior:

“(…) puede concebirse al verdadero yo como algo que es más que el individuo (...) como un «todo» social del que el individuo es un elemento o aspecto: una tribu, una raza, una iglesia, un Estado (...) Esta entidad se identifica entonces como el «verdadero» yo, que imponiendo su única voluntad colectiva u «orgánica» a sus recalcitrantes «miembros» logra la suya propia y, por tanto, una libertad «superior» para estos miembros. (...) En el momento en que adopto esta manera de pensar, ya puedo ignorar los deseos reales de los hombres y de las sociedades, intimidarlos, oprimirlos y torturarlos en nombre y en virtud de sus «verdaderos» yos (...)”<sup>86</sup>

Tal plantexamento abre irremisibelmente a caixa de Pandora da «dictadura dos sabios»<sup>87</sup>, segundo fito na mutación da liberdade positiva en totalitarismo. Na mesma medida en que o ignorante “eu empírico” que sucumbe ás concupiscencias propias da súa ínfima natureza, debe ser gobernado polo “eu verdadeiro” que alberga o coñecemento, e que, polo tanto, é sabedor dos auténticos intereses do propio suxeito; así, pasando sen solución de continuidade do individuo ao conxunto, as partes máis baixas e incultas da sociedade deberán someterse aos dictados dos estratos máis elevados – en sabedoría – que, coñecedores do ben común, saberán canalizar os elementos do todo social cara ao logro dunha harmonía que faga compatíbel o interés individual co colectivo<sup>88</sup>.

“Este es el argumento que emplean todos los dictadores, inquisidores y matones que pretenden alguna justificación moral, o incluso ascética, de su conducta. Tengo que hacer

85 “Teorías políticas de la autorrealización”, Berlin, (2004: 234).

86 Berlin, (2004: 233-234).

87 “Dictadura educacional”, en consideración de Herbert Marcuse, *vid. El hombre unidimensional*, (1990) Barcelona, Ariel, 1990, pp. 70-72 e *Eros y civilización* (1999), Barcelona, Ariel, 1999, pp. 208-209.

88 “La razón que hay en mí, si ha de triunfar, tiene que eliminar y suprimir mis «bajos» instintos, mis pasiones y deseos, que me hacen esclavo; de igual manera (este paso fatal de los conceptos que se refieren al individuo a los que se refieren a la sociedad es casi imperceptible) los elementos superiores de la sociedad – los que están educados mejor, los que son más racionales, los que poseen la más elevada comprensión de su época y de su gente – pueden ejercer la coacción para racionalizar a la parte irracional de la sociedad”, Berlin, (2004: 253-254).



por los hombres (o con ellos) lo que ellos no pueden hacer por sí mismos, y no les puedo pedir permiso o consentimiento, porque no están en condiciones de saber qué es lo mejor para ellos.”<sup>89</sup>

A encarnación histórica da liberdade positiva en tanto que “autodirección colectiva” que sacrifica a liberdade individual atópaa Berlin na Revolución francesa, sendo Rousseau<sup>90</sup> o seu máis eminente portavoz. Serán os liberais do século XIX<sup>91</sup> os que arremetan contra os excesos desta liberdade positiva, conscientes de que o autogoberno colectivo pode conculcar a liberdade dos individuos: fronte aos desmáns da soberanía popular cómpre erixir o dique da autonomía individual. En consecuencia, a firme convicción na inviolabilidade dunha parcela de actuación persoal termina coa reclamación dunhas “fronteiras de liberdade” que a autoridade política non pode rebasar<sup>92</sup>. Esta esixencia de restrición do poder é asemesmo válida para a democracia<sup>93</sup>. Chegados a este punto cómpre preguntar unha vez máis polo papel que desempeña a liberdade positiva, se é que o ten; a resposta é un eco da de Constant: o valor da liberdade positiva é meramente instrumental, posúe utilidade na medida en que serve para resgardar de xeito máis efectivo a liberdade negativa; “quizá para los liberales el valor principal de los derechos políticos – «positivos» –, de participar en el gobierno, es el de ser medios para proteger lo que ellos consideraron que era un valor último: la libertad individual «negativa».”<sup>94</sup>

Unha vez dito isto, preciso matizar as teses de Berlin axudándonos da “Introducción” de 1969 aos *Cuatro ensayos sobre la libertad*, sen a cal a exposición da súa teoría queda mutilada e porén, sesgada. Efectivamente, neste escrito posterior Berlin corrixe en parte as afirmacións de *Dos conceptos de libertad*; as matizacións afectan en primeiro termo á idea de liberdade negativa; o autor comeza por sinalar os aspectos negativos da liberdade negativa, criticando o “individualismo económico desenfreado” e o “*laissez-faire* sen restricións” como consecuencias nefastas da apoloxía da non-interferencia<sup>95</sup>. A defensa a ultranza da economía de libre mercado conduce a situacións manifestas de inxustiza, posto que os sectores máis desfavorecidos da

89 Berlin, (2004: 254-255).

90 “Rousseau no entiende por libertad la libertad «negativa» del individuo para que no se metan con él dentro de un determinado ámbito, sino el que todos los miembros idóneos de una sociedad, y no solamente unos cuantos, tengan participación en el poder público, el cual tiene derecho a interferirse en todos los aspectos de todas las vidas de los ciudadanos.”, Berlin, (2004: 269).

91 Berlin menciona a Constant, Mill e Tocqueville.

92 “(...) hay fronteras, trazadas no artificialmente, dentro de las cuales los hombres deben ser inviolables, siendo definidas estas fronteras en función de normas aceptadas por tantos hombres y por tanto tiempo que su observancia ha entrado a formar parte de la concepción misma de lo que es un ser humano normal y, por tanto, de lo que es obrar de manera inhumana o insensata; normas de las que sería absurdo decir, por ejemplo, que podrían ser derogadas por algún procedimiento formal por parte de algún tribunal o de alguna entidad soberana.”, Berlin, (2004: 272-273).

93 “(...) la libertad tiene poco que esperar del gobierno de las mayorías; la democracia como tal no está, lógicamente, comprometida con ella, e históricamente a veces ha dejado de protegerla (...)”, Berlin, (2004: 272).

94 Berlin, (2004: 272).

95 *Vid.* Berlin, (2004: 53-54).

sociedade tan só ven recoñecidos os seus dereitos sobre o papel, ao careceren das mínimas condicións materiais esixíbeis para o seu goce<sup>96</sup>. Deste xeito, ábrese paso o argumento a favor da intervención da autoridade estatal para garantir os requisitos que fagan posíbel o exercicio efectivo tanto da liberdade negativa como da liberdade positiva; precisamente son estas dúas formas de liberdade as que serven, igualmente, como fundamentos do Estado social do benestar<sup>97</sup>.

As matizacións respecto da liberdade positiva levan a Berlin a resaltar os seus trazos positivos; partindo da aseveración de que esta liberdade é unha aspiración humana esencial<sup>98</sup>, conclúe que o autogoberno é intrinsecamente valioso, afastándose así daqueles autores liberais que concebían a política democrática exclusivamente como un medio privilexiado para afianzar a liberdade negativa (ou outros fins que se derivaban dela); pero tamén a liberdade positiva dexenerou perigosamente, no seu caso, cara á “apoteose da autoridade”. Ponderando finalmente ambas formas de liberdade, Berlin é capaz de evidenciar tanto os seus aspectos favorabeis como as perversións ás que conduciron os seus excesos. Pero a liberdade negativa “no ha sido retorcida en la historia por sus teóricos con tanta frecuencia y eficacia, ni ha sido convertida en algo tan oscuramente metafísico y socialmente siniestro como su idea paralela de libertad positiva, de aquí que a mí me parezca más necesario sacar a relucir las aberraciones de la libertad positiva que las de su hermana la libertad negativa”<sup>99</sup>.

### **2.3. Stuart Mill e a demarcación liberal «público/privado».**

“The only freedom which deserves the name is that of pursuing our own good in our own way, so long as we do not attempt to deprive others of theirs or impede their efforts to obtain it”.

John Stuart Mill

Na conferencia de 1959 titulada “John Stuart Mill y los fines de la vida”, recollida nos *Cuatro ensayos sobre la libertad*<sup>100</sup>, Berlin outórgalle ao filósofo utilitarista inglés o mérito de ser o fundador do liberalismo moderno, calificando o seu ensaio *Sobre la libertad*<sup>101</sup> como “la obra clásica en pro de la libertad individual”<sup>102</sup>. Feita esta presentación, resulta inevitábel o ter que adentrarnos nas teses deste tratado de Stuart Mill para completar e ao mesmo tempo, pechar,

96 “Pues, ¿qué son los derechos sin la capacidad de ejercerlos?”, Berlin, (2004: 54).

97 “La defensa de la legislación social, de la sociedad de bienestar y del socialismo puede hacerse con tanta validez a partir de la consideración de lo que pretende la libertad negativa como a partir de la consideración de lo que pretende su hermana la libertad positiva (...)”, Berlin, (2004: 54).

98 “Fin universal válido.”, Berlin, (2004: 55).

99 Berlin, (2004: 55).

100 Berlin, (2004: 281-321).

101 John Stuart Mill, (1985), *On Liberty*, Londres, Penguin Books, 1985; cito pola tradución española: (2001), *Sobre la libertad*, Madrid, Alianza Editorial, 2001.

102 Berlin, (2004: 283).

a exposición da visión liberal da liberdade. Nada máis empezar, nos primeiros renglóns da “Introducción” do seu libro, Stuart Mill deixa asentadas as súas intencións ao declarar que o tema do escrito non é a liberdade en abstracto en tanto que capacidade humana de elección, o denominado “libre albedrío”, ou incluso a liberdade moral, senón máis ben “la libertad social o civil, es decir, la naturaleza y los límites del poder que puede ejercer legítimamente la sociedad sobre el individuo”<sup>103</sup>. Falando precisamente da distinción entre a liberdade moral e a liberdade civil, cómpre facer neste punto un pequeno inciso para falar das diferenzas entre as nocións kantiana e milleana de liberdade, posto que ámbalas dúas acostuman seren identificadas coa autonomía. En Kant, a autonomía asimíllase á liberdade moral; unha liberdade que se atén á moralidade de principios, e na que a elección ten valor en si mesma, posto que denota a natureza racional do ser humano; efectivamente, o suxeito moral kantiano réxese por normas xeralizabeis que posúen rango de lei moral. As máximas de conduta axustadas ás esixencias formais do imperativo categórico que sexan susceptibles de seren universalizabeis son lei moral para a conciencia. Esta é, precisamente, a formulación do imperativo categórico como lei universal (“*allgemeines Gesetz*”<sup>104</sup>). Pero hai que salientar que o mandato que aparece expresado nas fórmulas do imperativo categórico constitúe un deber moral que emana da propia vontade do suxeito, de maneira que é a propia conciencia moral autónoma quen se dita a si mesma o deber moral; por ser “lei para si mesma”, a vontade acada o estatuto de vontade moral autónoma e universalmente lexisladora:

“Se veía al hombre vinculado a la ley a través de su deber, pero a nadie se le ocurrió que se hallaba sometido «sólo a su propia» y sin embargo «universal legislación», y que sólo está obligado a obrar en conformidad con su propia voluntad, si bien ésta legisla universalmente. (...) Así, pues, voy a llamar a este axioma el principio de la «autonomía» de la voluntad.”<sup>105</sup>

Así pois, en Kant, liberdade e autonomía son termos coextensivos tinguidos dun forte compoñente moral; é xustamente a idea de autonomía como liberdade (desprovista da súa significación como autonomía moral ao estilo kantiano) a que é recollida polo liberalismo, converténdose nun *topos* recorrente das formulacións liberais do século XX.

En Stuart Mill, a idea de autonomía como liberdade aparece estreitamente unida á individualidade; refírese á liberdade do individuo para perseguir un estilo de vida escollido;

103 Stuart Mill, (2001a: 57). Outra forma de expoñer a finalidade das súas indagacións filosóficas atopámola na páxina 68: “el objeto de este ensayo es afirmar un sencillo principio destinado a regir absolutamente las relaciones de la sociedad con el individuo en lo que tengan de compulsión o control, ya sean los medios empleados, la fuerza física en forma de penalidades legales o la coacción moral de la opinión pública”.

104 “Así pues, el imperativo categórico es único y, sin duda, es éste: «obra sólo según aquella máxima por la cual puedas querer que al mismo tiempo se convierta en una ley universal».” Immanuel Kant, (2002), *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, (F.M.C.), Madrid, Alianza, 2002, p. 104.

105 Kant, (2002: 121).

trátase, por tanto, dunha autonomía de maneiras de vivir non estritamente morais, posto que o *modus vivendi* elixido pode ter un carácter estético ou cultural. Ademais, é unha autonomía de fins, non de principios como en Kant, xa que ten que ver coa liberdade do individuo para perseverar nos seus propios obxectivos (razón pola que se considera que os liberais conciben habitualmente a autonomía en termos económicos). Por último, Stuart Mill conecta a autonomía coa cuestión dos límites dos poderes social e político que se exercen sobre o individuo. Deste xeito, ao falar da necesidade de fixar os límites do poder do Estado sobre a sociedade e desta sobre os particulares, Stuart Mill introduce o tópico liberal da liberdade como «non interferencia»: ese espazo do que disfruta o individuo, non interferido pola acción do goberno e/ou da sociedade, é a súa liberdade. Exposta así a cuestión, trataríase, en opinión de Stuart Mill, de buscar uns principios ou máximas que permitisen unha saída razoable á tensión entre, por un lado, a liberdade e a individualidade, e por outro, a autoridade e a lei:

“Las máximas son: primera, que el individuo no debe cuentas a la sociedad por sus actos, en cuanto éstos no se refieren a los intereses de ninguna otra persona, sino a él mismo (...) Segunda, que de los actos perjudiciales para los intereses de los demás es responsable el individuo, el cual puede ser sometido a un castigo legal o social, si la sociedad es de opinión que uno u otro es necesario para su protección”<sup>106</sup>.

Vexamos detidamente en qué consisten estes dous principios xerais que, segundo manifesta Stuart Mill, deben regular o uso da liberdade. A primeira regra aséntase sobre o dominio do que é propio do individuo, a saber, todo aquilo que pode ser incluído na esfera privada; así, os asuntos que tan só lle afectan ao propio suxeito son da súa exclusiva incumbencia<sup>107</sup>. Isto significa que cando as consecuencias do seu obrar tan só recaen sobre el mesmo (e no caso de implicar a terceiros, “es sólo por una participacion libre, voluntaria y reflexivamente consentida”<sup>108</sup>), o suxeito non lle ten que render contas a ninguén. Por moito que o Estado ou a sociedade desaprobasen o proceder dalgún concidadán, se a súa acción tan só lle afecta a el ou, como acabamos de mencionar, é froito dun (con)trato entre individuos adultos e autónomos, non cabe máis reprobación que os consellos ou a persuasión, non podendo exercer a comunidade ningún tipo de coerción legal ou moral. Tampouco sería correcto apelar ao seu propio ben<sup>109</sup> para

106 Stuart Mill, (2001a: 178-179). Un anticipo, suficientemente elaborado, destas dúas máximas xa se pode atopar no arranque do capítulo 4 titulado “De los límites de la autoridad de la sociedad sobre el individuo”, Stuart Mill, (2001a: 152-153).

107 “En la parte que le concierne meramente a él, su independencia es, de derecho, absoluta”, Stuart Mill, (2001a: 68).

108 Stuart Mill, (2001a: 71).

109 “Su propio bien, físico o moral, no es justificación suficiente. Nadie puede ser obligado justificadamente a realizar o no realizar determinados actos, porque eso fuera mejor para él, porque le haría feliz, porque, en opinión de los demás, hacerlo sería más acertado o más justo. Éstas son buenas razones para discutir, razonar y persuadirle, pero no para obligarle o causarle algún perjuicio si obra de manera diferente.”, Stuart Mill, (2001a: 68).

disuadilo dunha conduta considerada como viciosa ou perniciosa, pois respecto dos seus propios asuntos, cadaquén sabe, mellor que os demais, o que lle convén ou non.

Soterradamente, neste plantexamento resoan os ecos do que Macpherson denomina “teoría política do individualismo posesivo”<sup>110</sup>; doutrina que pon ao individuo en posesión de si mesmo<sup>111</sup>, isto é, o suxeito é dono – propietario – de si mesmo e dos seus bens, entre os que se inclúen a súa vida, a súa liberdade e as súas pertenzas, como xa dixerá Locke. Disfruta, polo tanto, dunha independencia total para dispor deles como lle prazca, sempre e cando o individuo cumpra tamén coas esixencias impostas polo segundo principio. A segunda máxima pon a bon recaudo a seguridade dos demais, autorizando a intromisión do Estado e da sociedade naqueles casos en que sexa necesaria a protección dos individuos para evitar certos prexuízos que outros lle puideran ocasionar<sup>112</sup>, tanto por acción como por omisión<sup>113</sup>. Deste modo, se ben conforme ao primeiro principio o individuo non é responsábel ante os demais da conduta que lle atinxe tan só a el; de acordo coa segunda regra, si o é respecto daquelas actuacións que repercuten de xeito desfavorábel sobre outro<sup>114</sup>.

Máis alá da esfera privada, inmune a calquera intromisión do corpo social ou político, existe unha esfera pública susceptible de recibir a lexítima intervención do Estado con vistas a salvagardar aos seus integrantes dos actos prexudiciais provocados por cidadáns desaprensivos. Estas dúas máximas das que nos fala Stuart Mill son as que deben rexer as relacións entre, por un lado, o individuo e, polo outro, a sociedade e o Estado á hora de establecer tanto as marxes de manobra que lle corresponden aos individuos<sup>115</sup>, como as intromisións que poden acoutar lexítimamente esa liberdade. A balanza inclinaríase a favor dunha das dúas máximas dependendo, case sempre, do que se considere asunto “persoal” ou “individual”. En último termo, as dúas máximas e a súa aplicación descansan sobre a elemental separación liberal entre

---

110 C. B. Macpherson, (1979), *La teoría política del individualismo posesivo*, Barcelona, Fontanella, 1979.

111 “Sobre sí mismo, sobre su propio cuerpo y espíritu, el individuo es soberano.”, Stuart Mill, (2001a: 68).

112 “(...) el único fin por el cual es justificable que la humanidad, individual o colectivamente, se entremeta en la libertad de acción de uno cualquiera de sus miembros, es la propia protección. Que la única finalidad por la cual el poder puede, con pleno derecho, ser ejercido sobre un miembro de una comunidad civilizada contra su voluntad, es evitar que perjudique a los demás.”, Stuart Mill, (2001a: 68).

113 “Hay también muchos actos beneficiosos para los demás a cuya realización puede un hombre ser justamente obligado, tales como atestiguar ante un tribunal de justicia, tomar la parte que le corresponda en la defensa común o en cualquier otra obra general necesaria al interés de la sociedad de cuya protección goza; así como también la de ciertos actos de beneficencia individual como salvar la vida de un semejante o proteger al indefenso contra los malos tratos, cosas cuya realización constituye en todo momento el deber de todo hombre, y por cuya inejecución puede hacersele, muy justamente, responsable ante la sociedad.”, Stuart Mill, (2001a: 70).

114 “La única parte de la conducta de cada uno por la que él es responsable ante la sociedad es la que se refiere a los demás.”, Stuart Mill, (2001a: 68).

115 Considera Stuart Mill que a teoría da liberdade na que se condensan ámbolos dous principios “es sólo aplicable a seres humanos en la madurez de sus facultades”, coa conseguinte exclusión de nenos, mozos e, asemesmo, dos “estados atrasados de la sociedad” por ser equiparábel a súa situación á “minoría de edad.”, Stuart Mill, (2001a: 68-69).

“o público” e “o privado”: “esta distinción entre la parte de la vida de una persona que a él sólo se refiere y la que se refiere a los demás”<sup>116</sup>. Distinción excesivamente simplificadora, quizais aplicábel á incipiente sociedade moderna dos primeiros teóricos do liberalismo, pero de dubidosa utilidade para a sociedade industrial contemporánea da Inglaterra victoriana de Stuart Mill. Por regra xeral, no liberalismo clásico preséntase a esfera privada integrada pola familia (considerada por Locke como unha sociedade natural, isto é, prepolítica, e que delimita o espazo doméstico) e pola sociedade civil<sup>117</sup> (o ámbito propio das asociacións voluntarias e do mercado). A esfera pública, case sempre, é asimilada ao marco institucional, que é ocupado polo Estado e que define o espazo político. Evidentemente, esta separación de esferas resulta imposible de extrapolar ás complexas sociedades post-industriais da denominada “terceira revolución industrial”, da era das tecnoloxías da comunicación. De feito, esta clásica división de ámbitos (privado/público) leva sendo cuestionada xa dende mediados do século XX, cando un heteroxéneo fronte antiliberal integrado por diversos -ismos torpedeou a liña de flotación da doutrina liberal. Os primeiros ataques que padeceu a categoría liberal do “público / privado” procedían, non casualmente, das moi diversas formulacións teóricas do pensamento feminista: o ámbito privado da familia constituía, en opinión das súas portavoces (como por exemplo Carole Pateman), un espazo político impregnado de relacións de poder (obediencia, submisión, roles, xerarquía, dependencia, violencia, etc.) Outras críticas que sufriu a distinción liberal entre o público e o privado proviñan dunha ampla amalgama de teorías filosófico-políticas con moi variadas etiquetas (comunitarismo, cidadanía diferenciada, múltiple ou multicultural, políticas da identidade e do recoñecemento, etc.) Da man deste conglomerado da recente teoría política, as cuestións identitarias<sup>118</sup> en todas as súas diversas manifestacións – étnicas, culturais, lingüísticas

116 Stuart Mill, (2001a: 159).

117 Javier Peña defende unha interesante visión da sociedade civil, área “relativamente autónoma” tanto respecto do espazo económico do mercado como do aparello político-institucional do Estado; segundo esta proposta, a sociedade civil sería un “tercer sector” ubicado entre o Estado e o mercado, polo tanto, non asimilábel nin ás estratexias de poder nin á obtención de ganancias, pero cunha potencial capacidade de incidencia sobre os sistemas económico e político. A propósito da política, as relacións entre sociedade civil e Estado veñen determinadas polos conceptos de «diferenciación» e «mediación»: “La sociedad civil constituye, por una parte, una esfera de vida autónoma respecto al Estado. Una sociedad libre requiere que el Estado no absorba por completo la vida social (...) Por otra parte, la tarea de la sociedad civil no es la dirección de la sociedad, sino la *influencia* en el sistema político. La tarea de la sociedad civil puede entenderse como una mediación entre la vivencia individual de los problemas sociales y la respuesta del aparato político a esos problemas”. Javier Peña, “La sociedad civil”, en A. Arteta, E. García Guitián y R. Máiz, (eds.), (2003), *Teoría política: poder, moral, democracia*, Madrid, Alianza, 2003, pp. 196-214.

118 En opinión de Daniel Innerarity, dende finais do século XX, asistimos a un cambio de paradigma na política, motivado polo xurdimento de novos actores e conflitos sociais que provocaron “la transformación de nuestro paisaje político”, que mudou pasando das reivindicacións redistributivas ás identitarias; cedo a palabra ao autor: “(...) desde hace tiempo, en todos los ámbitos, desde el doméstico y local hasta el plano internacional, se abre paso un eje que no tiene que ver tanto con la izquierda y la derecha, como con la identidad, entendida en un sentido amplio (...) Ha surgido un nuevo espacio de actores y asuntos que viene a poner en cuestión la coincidencia de la política institucionalizada y la sociedad real (...) Diversos pensadores han sugerido que esta transformación del panorama político puede ser entendida recurriendo a la idea de reconocimiento. Los

ou idiomáticas, relixiosas, de xénero, de opción sexual, etc. – irrompen na discusión teórica como asuntos de eminente natureza política, pero como a curuxa de Minerva alza o seu voo ao solpor, estes temas mencionados adquiriron carta de natureza política porque xa hai tempo que saltaron á palestra pública. Certamente, asuntos antano reclusos no recuncho privado acabaron por trasladarse ao espazo público constituíndo obxecto de debate social e ocupando un lugar destacado na axenda dos gobernos; nos tempos da sociedade global na que os individuos desenvolven a súa existencia cotiá dentro dunha complexidade de esferas superpostas, a tradicional separación liberal entre o privado (familia e negocios) e o público (o institucional-administrativo) muta e dá probas da súa permeabilidade. Por todos estes motivos, actualmente, esta separación de esferas está sometida a constantes revisións e debates: ¿que é privado e que é público? Especialmente sensíbel a padecer todo tipo de mutacións é o «espazo público»<sup>119</sup>, a considerada, dentro da teoría política de calquera signo ou color – como a esfera política por excelencia, ben porque se considera que é neste marco aberto á deliberación colectiva onde os axentes sociais deciden respecto dos asuntos que son de interese para o conxunto da cidadanía ou ben porque é percibida como o espazo propicio para a negociación entre grupos de presión e/ou interese, ou ben debido a que se pensa que é no dominio público no que se xesta e manifesta a vontade política da cidadanía. Pero volvo a Stuart Mill, quen era plenamente consciente das dificultades e obxeccións que suscitaba esta dicotomía privado/público ate o punto de que el mesmo explicita a (auto)crítica: “¿Cómo puede haber alguna parte de la conducta de un miembro de la sociedad que sea indiferente a los otros miembros? Ninguna persona es un ser enteramente aislado; es imposible que una persona haga nada serio o permanentemente perjudicial para sí, sin que el daño alcance por lo menos a sus relaciones más próximas, y

---

conflictos se han desplazado desde los escenarios de clase, igualdad y economía hasta el espacio de la identidad, la diferencia y la cultura. Se ha creado una nueva constelación en la que el problema de la redistribución – que fue el gran caballo de batalla a lo largo de los siglos XIX y XX – ha sido eclipsado por los problemas ligados al reconocimiento. La «lucha por el reconocimiento» se ha convertido en la forma paradigmática del conflicto político y social desde finales del siglo XX. Las reivindicaciones que buscan el reconocimiento de una diferencia (de nacionalidad, cultura, género, tendencia sexual, ...) están hoy en el origen de muchos conflictos en el mundo”, Daniel Innerarity, “El «quién» también importa”, *«El País»*, xoves, 11 de outubro de 2007.

- 119 Innerarity, atento aos cambios que acontecen no espazo público, centra neste fenómeno social as súas pesquisas: “La idea de espacio público y otros conceptos similares como bien común, interés general, opinión pública, publicidad, ciudadanía, y contraposiciones como esfera pública y ámbito íntimo, transparencia y secreto, función pública y vida privada, exclusivo y común, multilateral y unilateral son elementos importantes en la semántica de las modernas sociedades democráticas. Son conceptos que están, implícita o expresamente, en los textos constitucionales, leyes y sentencias, en las que se articula nuestra manera de entender la política (...) configuran, no obstante, un campo semántico especialmente inestable, con significaciones muchas veces ambiguas, complementarias o controvertidas.”, p. 3 da súa ponencia titulada: “Virtudes cívicas y espacio público”, editada no libelo das I Jornadas sobre “Educación cívica. Educación en la tolerancia”, Zaragoza, Fundación Manuel Giménez Abad de Estudios Parlamentarios y del Estado Autonómico, 26 y 27 de enero de 2006, pp. 1-13. En relación con esta temática, *vid.* Daniel Innerarity, *El nuevo espacio público*, Madrid, Espasa, 2006.

frecuentemente a las más lejanas.”<sup>120</sup>

Tras achegar unha serie de exemplos, entre os que se inclúen os casos de hábitos calificados polo propio autor como irreflexivos e viciosos (a ludopatía e o alcoholismo), Stuart Mill recoñece que poderían afectar nun grao ou noutro aos demais, pero aínda así, eses comportamentos tan só traspasarán o umbral do persoal (ou privado) para converterse nun asunto social ou público se a persoa ludópata ou alcohólica desatendese algunha obrigaón cara a outros ou lles ocasionase algún dano<sup>121</sup>. O mal que a bebida ou o xogo causaran a esa persoa non é razón suficiente para autorizar a intromisión da sociedade, xa que eses vicios non son recriminabeis en si mesmos, senón unicamente e con carácter puníbel, se tiveran consecuencias para os demais<sup>122</sup>; por exemplo, no caso do pai que desatendese as súas obrigaóns familiares ao malgastar o seu soldo e tempo no bingo ou na taberna.

Péchase o círculo; retornan, outra volta, as dúas regras que delimitan – nitidamente, na autocomprensión liberal – o que é o campo da liberdade, a esfera da autonomía do individuo e o que é o campo da sociedade, o dominio público da moral e do dereito.

### **3. A concepción republicana da liberdade: participación e autogoberno.**

Como xa indicamos anteriormente, a noción de liberdade positiva artéllase sobre os conceptos de participación, entendida esta como a intervención activa dos cidadáns na vida política, e autogoberno, que, plasmándose en distintos niveis de participación nos asuntos públicos, acadan o seu clímax na participación cidadá na elaboración das leis polas que se rexe a comunidade política. Así, a liberdade, na súa autocomprensión republicana, sería a expresión máis palpábel da soberanía da república.

Álvarez Yáguez define esta liberdade republicana do seguinte xeito:

“unha liberdade que non pode ser separada das súas condicións de exercicio, que non é simplemente un non ser interferido, senón que aspira a que o suxeito sexa dono do seu propio destino. Ten pois un carácter máis substantivo e non pode ser separada do contido de que se dota, dos bens e valores que enchen a vida do individuo. É unha liberdade entendida como autodeterminación, como soberanía e isto non é separable da comunidade (...) Por isto a autonomía, o valor que rexe a idea de dereitos subxectivos do liberalismo, é aquí absorbida

---

<sup>120</sup> Stuart Mill, (2001a: 159).

<sup>121</sup> “(...) cuando una persona se incapacita por su conducta puramente personal para el cumplimiento de algún deber definido que a ella incumbe respecto al público, se hace culpable de una ofensa social (...) En una palabra, siempre que existe un perjuicio definido o un riesgo definido de perjuicio, sea para un individuo o para el público, el caso se sustrae al campo de la libertad y entra en el de la moralidad o la ley.”, Stuart Mill, (2001a: 161-162).

<sup>122</sup> “Más el daño contingente (...) que una persona cause a la sociedad por una conducta que ni viola ningún deber específico respecto al público ni ocasiona un perjuicio perceptible a ningún individuo, excepto para él mismo, es un inconveniente que la sociedad puede consentir en aras del mayor bien de la libertad humana.”, Stuart Mill, (2001a: 162).



na idea de *soberanía*, e, en consecuencia, a primacía outórgaselle ós dereitos políticos na medida en que é neles que se concreta aquela.”<sup>123</sup>

Cando se menciona o concepto de «liberdade positiva» ou «liberdade dos antigos», axiña veñen á mente unha serie de pensadores que figuran a modo de fontes en todas as listas elaboradas tanto polos defensores como polos detractores desta acepción positiva da liberdade. Encabezando este ránking dos avogados da “liberdade para” figuran sempre Aristóteles e Maquiavelo, por seren os artífices da tradición republicana que reivindica a dimensión política do ser humano a través do exercicio do autogoberno, para o cal é necesario estar dotado das virtudes cívicas apropiadas. Pero esta aproximación ás teorías do estaxirita e do florentino resulta especialmente relevante xa que ámbolos dous autores achegan os principais ingredientes dos que se nutren as diversas propostas do (neo-)republicanismo da recente teoría política. Efectivamente, pensadores como Pocock, Skinner e Pettit parten das figuras de Aristóteles e, sobre todo, de Maquiavelo para reivindicar – fronte ao discurso liberal – unha idea de liberdade impregnada polas virtudes cívicas que emanan da participación política da cidadanía; liberdade que nalgúñas nomenclaturas neorrepublicanas aparece rexistrada como “non-dominación” e que aspira a erixirse nunha especie de terceira vía, intermedia entre a liberdade negativa e a liberdade positiva.

### **3.1. Aristóteles: “ser gobernados e gobernar por quenda”.**

O organicismo aristotélico asigna a todas as formas de asociación humana un carácter natural: dende a familia, “la comunidad, constituida por naturaleza, para satisfacción de lo cotidiano”<sup>124</sup> ate a cidade, “la comunidad, procedente de varias aldeas”<sup>125</sup>; todos os variados modelos de agrupación humana enraízanse na propia sociabilidade natural do ser humano. O impulso natural cara aos seus conxéneres configura á sociedade como un lugar consubstancial ao propio home, ate o extremo de que “humanidade” e “sociedade” son termos coextensivos<sup>126</sup>. O humano é un *zoón politikón*, un “animal político”, isto é, un animal que habita un espazo vital propio denominado *polis* e que, polo tanto, como morador da cidade, se converte nun “animal cívico”, un ser social que se humaniza en compañía doutros humanos: “está claro que la ciudad es una de las cosas naturales y que el hombre es, por naturaleza, un animal cívico”<sup>127</sup>. A cidade,

123 Álvarez Yágüez, (2000: 89-90).

124 Aristóteles, (1986), *Política*, Madrid, Alianza (colecc. “El libro de bolsillo”: Clásicos), 1986, p.43, 1252b.

125 Aristóteles, (1986: 43, 1252b).

126 “Así como es imposible que el hombre se desarrolle como tal en el aislamiento, también es imposible que el hombre aislado produzca un ambiente humano. El ser humano solitario es ser a nivel animal (...) Tan pronto como se observan fenómenos específicamente humanos, se entra en el dominio de lo social. La humanidad específica del hombre y su sociabilidad están entrelazadas íntimamente. El *homo sapiens* es siempre, y en la misma medida, *homo socius*”. Vid. Peter Berger e Thomas Luckmann, (1984), *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 1984, p.72.

127 Aristóteles, (1986: 43, 1253a).

como forma de sociabilidade humana máis perfecta, “ya que posee, para decirlo de una vez, la conclusión de la autosuficiencia total”<sup>128</sup>, suple as carencias do ser humano debido a que este non é capaz de valerse por si só; a polis “tiene su origen en la urgencia del vivir, pero subsiste para el vivir bien”<sup>129</sup>, dado que grazas a ela, os individuos non só serán capaces de asegurar a súa supervivencia, senón tamén de desenrolar plenamente as súas capacidades humanas.

Así pois, Aristóteles establece a prioridade da comunidade sobre os individuos: esta é anterior e superior ás partes que a constitúen, “así que está claro que la ciudad es por naturaleza y es anterior a cada uno. Porque si cada individuo, por separado, no es autosuficiente, se encontrará, como las demás partes, en función a su conjunto”.<sup>130</sup> O cordón umbilical que liga ao individuo coa comunidade é constitutivo da súa propia natureza, de tal xeito que non cabe pensar a existencia humana á marxe da propia sociedade; alén das murallas que delimitan o recinto da cidade, só atopamos aos deuses e aos animais salvaxes: “Y el que no puede vivir en sociedad, o no necesita nada por su propia suficiencia, no es miembro de la ciudad, sino como una bestia o un dios”<sup>131</sup>.

As bestas salvaxes deambulan solitarias, sen apenas contacto cos membros da súa mesma especie, a diferenza dos animais gregarios, que viven agrupados; pero incluso respecto destes animais sociabeis, a existencia comunitaria dos homes é moito máis rica, como o mostra a posesión da linguaxe. Os animais gregarios tamén posúen unha linguaxe mediante a que son capaces de transmitir diversas sensacións (a dor, o pracer, a presenza de perigo ou alimento), pero a palabra como elemento comunicativo específico dos humanos marca unha distancia abismal coa “voz” dos animais que viven agrupados. Mediante a súa utilización, o home é capaz de comunicar conceptos exclusivamente humanos (o ben, a virtude, a xustiza, a felicidade, etc.) que constitúen os alicerces sobre os que se ergue a vida política dos homes:

“La razón de que el hombre sea un animal social, más que cualquier abeja y que cualquier otro animal gregario, es clara. La naturaleza, pues, como decimos, no hace nada en vano. Sólo el hombre, entre los animales, posee la palabra. La voz es una indicación del dolor y del placer: por eso la tienen también los otros animales. (Ya que por su naturaleza han alcanzado hasta tener sensación del dolor y del placer e indicarse estas sensaciones unos a otros). En cambio, la palabra existe para manifestar lo conveniente y lo dañino, así como lo justo y lo

---

128 Aristóteles, (1986: 43, 1252b).

129 Aristóteles, (1986: 43, 1252b).

130 Aristóteles, (1986: 43, 1253a).

131 Aristóteles, (1986: 43, 1253a). Nietzsche corrixe en parte esta cita de Aristóteles: “Para vivir solo hay que ser un animal o un dios – dice Aristóteles –. Falta el tercer caso: hay que ser ambas cosas – un *filósofo*”, *vid.* Friedrich Nietzsche, (1985) *Götzen-Dämmerung*, “Sprüche und Pfeile”, Frankfurt, Insel Verlag, 1985; cito pola tradución española de A. Sánchez Pascual: (1989), *Crepúsculo de los ídolos*, “Sentencias y flechas”, Madrid, Alianza, 1989, p.29.

injusto. Y esto es lo propio de los humanos frente a los demás animales: poseer, de modo exclusivo, el sentido de lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, y las demás apreciaciones.”<sup>132</sup>

Recapitemos o dito ate agora para remarcar, seguindo o ronsel de Hannah Arendt, o carácter netamente político da natureza humana en Aristóteles, unha esencia política que aparece a miúdo difuminada pola excesiva insistencia en traducir a palabra 'político' por 'social' ou 'cívico' (estas últimas, moito menos ambiciosas que a primeira e, por este motivo, de alcance máis limitado). Aristóteles pensa a natureza do home como dobremente política<sup>133</sup>: en primeiro lugar, porque é un ser que por esencia ten que vivir en comunidade cos demais humanos; en segundo lugar, porque é un ser que debe construír e ordenar esa comunidade por medio do seu pensamento e da súa acción. Todo este caudal de reflexións iniciais acerca da cidade, da *polis*, como espazo naturalmente humano, como hábitat propio do home, que este ten que estruturar mediante a súa reflexión e o seu obrar, e que definen as dúas dimensións da natureza política do ser humano (*cfr.* Libro I da *Política*) confluirá, indefectibelmente, en posteriores consideracións (*cfr.* Libro III da *Política*) respecto do cidadán, a quen se lle pode atribuír, por excelencia, o nome de “político”: “puesto que la ciudad es de sus componentes, como cualquier otro conjunto que está integrado por muchas partes, es evidente que en primer lugar el ciudadano debe ser objeto de estudio; pues la ciudad es un conjunto de ciudadanos. Por consiguiente, tenemos que investigar a quién debe llamársele ciudadano y quién es el ciudadano.”<sup>134</sup>

Neste punto da investigación, o propio autor admite que non existe unanimidade á hora de definir a cidadanía, xa que, evidentemente, esta varía en función dos diferentes réximes políticos<sup>135</sup>. Cómpre establecer, polo tanto, un criterio de demarcación que fixe con claridade o estatuto de cidadanía; servíndose dunha especie de regra de exclusión, Aristóteles comeza por desbotar o que considera que non son trazos do cidadán: a residencia non outorga carta de cidadanía, pois certamente, os estranxeiros e os escravos habitan na cidade, pero non son cidadáns<sup>136</sup>; tampouco o posuír certos dereitos xurídicos ao amparo das leis, p. e., poder impoñer pleitos, concede *per se* a cidadanía; por outra banda, hai algúns poboadores da cidade que, ben

132 Aristóteles, (1986: 43-44, 1253a).

133 Estas dúas vertentes do carácter político do ser humano son recollidas por Eloy García no seu maxistral estudo preliminar ao libro de Pocock, a primeira vertente refírese a que o home “está dotado de un fundamento cívico *a priori*”; a segunda vertente da natureza política humana remite a “la tendencia natural que en todo momento acompaña al hombre a organizar la convivencia, a reflexionar sobre la ciudad problematizándola (...)”, *vid.* Eloy García, “Una propuesta de relectura del pensamiento político: John Pocock y el discurso republicano cívico”, pp. 9-72, en John G.A. Pocock, (2008), *El momento maquiavélico*, Madrid, Tecnos (Colección de Ciencias Sociales), 2008, p.41 (*vid.* tamén pp. 42, 59 e 67).

134 Aristóteles, (1986: 107, 1275a).

135 “uno que es ciudadano en una democracia no lo es muchas veces en una oligarquía”, Aristóteles, (1986: 108, 1275a).

136 Habería tamén que excluír ás mulleres, pero Aristóteles nin tan sequera as menciona.

por non teren idade suficiente, ben por rebasala, non se pode dicir con propiedade que sexan cidadáns. Finalmente, os criterios de exclusión se estenden tamén a “proscritos y desterrados”.

¿Cal é, entón, o criterio de inclusión que marca a carta de cidadanía? Aristóteles responde: “El ciudadano sin más por ningún otro rasgo se define mejor que por su participación en la justicia y en el gobierno”.<sup>137</sup>

Deste xeito, a cidadanía queda establecida como unha condición esencialmente política: “el ciudadano ha sido definido por el ejercicio de cierto poder (ya que es ciudadano el que participa de tal poder”<sup>138</sup>. En consecuencia, son os cidadáns os que posúen a potestade de tomar parte no goberno da polis, con capacidade de decidir e controlar os asuntos comúns e, aínda que as funcións dos cidadáns varíen en relación aos distintos réximes políticos, o estaxirita destaca como propias dos cidadáns “la tarea común al juez y al asambleísta”<sup>139</sup>, é dicir, as funcións xudicial e lexislativa.

Pero para este desempeño dos labores propios do cidadán cómpre posuír certas aptitudes, sendo importante a posesión da *areté politiké*, da virtude política, xa que “la virtud de un ciudadano honorable consiste en poder mandar y dejarse mandar bien”<sup>140</sup>. Para convertermonos nun bo cidadán é preciso desenrolar a virtude cívica a base de obedecer e gobernar, ou sexa, “conocer el mando de los hombres libres en uno y otro sentido”<sup>141</sup>; pero o mando político difíre doutro tipo de mandos: non é equiparábel ao dominio que ostenta o amo sobre o escravo nin ao mando do home sobre a muller (ou esposo-esposa) nin tampouco é reducíbel ao poder que ten o pai sobre os fillos<sup>142</sup>. Segundo Aristóteles, o mando político é doutra natureza ben distinta: “una forma de mando según la cual se manda a los de la misma clase y a los libres. Ese decimos que es el mando político que el que manda debe aprender dejándose mandar”<sup>143</sup>. As devanditas relacións (amo-escravo, esposo-esposa, pai-fillos) non son políticas, porque non son relacións entre iguais e no caso do escravo, agrávase, pois nin sequera posúe a condición de home libre.

A liberdade e a igualdade son tamén trazos da tan deostada democracia coetánea de Aristóteles (democracia radical ou demagoxia). Seguindo os estudos de D. Held<sup>144</sup> na análise da democracia clásica por parte de Aristóteles, voltamos atopar os dous atributos definitorios da cidadanía: unha dobre significación da liberdade, “ser gobernado y gobernar por turno” e “vivir

---

137 Aristóteles, (1986: 108, 1275a). *Vid.* p.109, 1275b: “Así que quién es el ciudadano, de lo anterior resulta claro: aquel a quien le está permitido compartir el poder deliberativo y judicial, este decimos que es ciudadano de esa ciudad, y ciudad, en una palabra, el conjunto de tales personas capacitado para una vida autosuficiente”.

138 Aristóteles, (1986: 110, 1276a).

139 Aristóteles, (1986: 109-110, 1275a).

140 Aristóteles, (1986: 114, 1277a).

141 Aristóteles, (1986: 115, 1277b).

142 *Vid.* Aristóteles, *op. cit.*, Libro I.

143 Aristóteles, (1986: 115, 1277b).

144 David Held, (2002), *Modelos de democracia*, Madrid, Alianza, 2002, pp. 35-37.

como se quiere” (liberdade da que obviamente carecen os escravos) e a igualdade materializada na distribución equitativa do labor de gobernar<sup>145</sup>.

Ate aquí esta primeira aproximación ao pensamento político de Aristóteles, achegamento que serviu ao obxectivo de amosar cómo con toda nitidez aparece nel o *topos* da cidadanía activa con todas as súas ideas emparentadas: a participación directa, o autogoberno e a virtude cidadá; un conxunto de *topoi* recorrentes que se atopan espallados ao longo de toda a tradición republicana, tamén en Maquiavelo, como pasamos a expoñer a continuación.

### **3.2. Maquiavelo: o compromiso cívico como salvagarda do "vivere libero".**

“En las torretas de la ciudad de Luca está inscrita, todavía hoy, en grandes caracteres, la palabra LIBERTAS; y sin embargo, nadie podrá de ello inferir que un individuo particular tenga allí más libertad, o que esté más exento de cumplir su servicio para con el Estado, que en Constantinopla. Tanto si el Estado es monárquico, como si es popular, la libertad será siempre la misma”

Thomas Hobbes

Por absurdo que poida parecer a simple vista, a congruente lóxica do seu razoamento conduce a Hobbes cara á conclusión de que a liberdade da que disfrutaban os individuos baixo a protección do Estado é sempre a mesma, sexa a súa forma a dunha monarquía ou a dunha república. Nas liñas que seguen, tratarei de reconstruír os pasos dunha argumentación<sup>146</sup> de consecuencias aparentemente paradóxicas, pero que para o autor do *Leviatán* non o son en absoluto.

Hobbes arranca de dúas premisas: as leis civís e a liberdade dos súbditos, isto é, a cuestión a analizar é a de cánta liberdade posúen os individuos dentro dun corpo político; calificando as leis como “ataduras artificiais”, Hobbes deixa o camiño expedito. Efectivamente, alí onde existen as leis non hai liberdade, porque toda lei é, necesariamente, coercitiva, polo que non hai ningunha clase de normas legais compatíbeis coa liberdade. Así, os homes *qua* súbditos tan só disfrutaban de liberdade naquelas facetas das súas vidas non sometidas a reglamentación legal<sup>147</sup>. O espazo da liberdade individual coincide con aquel ámbito non reglado polo soberano<sup>148</sup>, co “silencio da lei”.

---

145 “En el caso de las magistraturas, siempre que el régimen esté constituido sobre la igualdad y la semejanza por turno.”, Aristóteles, (1986: 119, 1279a).

146 Hobbes, (1989: 175-180).

147 “Tal es, por ejemplo, la libertad de comprar y vender, y la de establecer acuerdos mutuos; la de escoger el propio lugar de residencia, la comida, el oficio, y la de educar a los hijos según el propio criterio, etc.”, Hobbes, (1989: 175).

148 “(...) en todos esos actos que no hayan sido regulados por las leyes, los hombres tendrán libertad de hacer lo que su propia razón les sugiera para mayor beneficio de sí mismos (...) La libertad de un súbdito, por tanto, reside sólo en esas cosas que, cuando el soberano sentó las reglas por las que habrían de dirigirse las acciones, dejó sin reglamentar.” Hobbes, (1989: 175).

O feito incuestionábel de que todos os ordenamentos xurídicos clausuran a liberdade individual explica que o cidadán dunha república como a de Luca, non sexa máis libre que o cidadán dun réxime despótico, como o de Constantinopla ( por seguir co exemplo proposto). Con estas razóns, Hobbes cancela a idea republicana de liberdade defendida por Aristóteles e Cicerón<sup>149</sup>, ámbolos dous erran ao afirmar a existencia de liberdade no seo dun goberno popular, o que pensan que é a liberdade das partes é, en realidade, a do todo:

“Esa libertad de la que se hace tan frecuente y honorable mención en las historias y en la filosofía de los antiguos griegos y romanos y en los escritos y discursos de quienes aprendieron de ellos todo su saber en el orden de la política, no es la libertad de los individuos particulares, sino la libertad del Estado (...) en los Estados y Repúblicas que no dependen mutuamente de otros, es cada Estado, y no cada hombre, el que tiene una absoluta libertad para hacer lo que desee.”<sup>150</sup>

A estas alturas, o lector xa terá intuído o motivo de comezar polo autor do *Leviatán* un capítulo consagrado a Maquiavelo: trátase de desbaratar as teses de Hobbes amosando a compatibilidade de dereito e liberdade, ou con outras palabras, de postular a reciprocidade entre a liberdade individual e a liberdade política ao amparo dun réxime republicano. Para este propósito é preciso mergullarnos en primeiro lugar na historia das cidades-república italianas e, en segundo lugar, no pensamento do seu máis destacado ideólogo, a fin de ilustrar cómo o «humanismo cívico» foi quen de rescatar o concepto clásico de cidadanía dotándoo dos trazos específicos que o fixeran apropiado para esas efímeras<sup>151</sup> realidades políticas que foron as cidades-Estado italianas do Renacemento.

A xénese destas repúblicas italianas remóntase ao último periodo da Idade Media, entre os séculos XI e XIII sucédense unha serie de reformas institucionais que acadarían o seu clímax no Renacemento; como sinala Skinner: “en el marco de las estructuras feudales y monárquicas de Europa occidental todo ello supuso, naturalmente, una novedad extraordinaria”<sup>152</sup>. En opinión deste membro da Escola de Cambrigde<sup>153</sup>, o autogoberno republicano deslexitimaba por partida

---

149 “En esta parte occidental del mundo, se nos ha hecho que recibamos nuestras opiniones acerca de la institución y de los derechos del Estado, de Aristóteles, Cicerón, y otros hombres griegos y romanos que, al vivir en Estados populares, derivaron esos derechos, no de los principios de la naturaleza, sino que los transcribían en sus libros basándose en las prácticas de sus propios Estados, que eran populares.” Hobbes, (1989: 178).

150 Hobbes, (1989: 177).

151 “De todas las ciudades-Estado del Renacimiento, sólo Venecia sobrevivió como república autónoma, condición que logró conservar hasta su derrumbamiento en 1797.” Quentin Skinner, (1995), “Las ciudades-república italianas”, p. 71, en John Dunn, *Democracia*, Barcelona, Tusquets, 1995, pp. 70-82.

152 Skinner, en Dunn, (1995: 70).

153 Entre os integrantes máis destacados desta escola de renovadores da historia do pensamento centrada na análise do discurso político, atópanse os citados Quentin Skinner, John Dunn e John G.A. Pocock; en palabras deste último: “(...) el pensamiento de nuestra «escuela» se encuentra generalmente orientado a situar los textos en el contexto en que originariamente fueron escritos.” Pocock, (2008: 663-664). Algunhas outras claves da metodoloxía de investigación destes pensadores pódense ver en Pocock, “Postscriptum”, *op.cit.*, p. 145-146.

dobre o ideario político hexemónico; primeiro, ao cuestionar a crenza na existencia dun poder concedido pola graza divina, segundo, ao rexeitar que tal poder institucionalizado baixo a forma de monarquía hereditaria constituía o único modelo de goberno lexítimo. Pese a que segundo Skinner non se poida considerar ás cidades-república italianas gobernos democráticos, si é posíbel recoñecer o seu influxo na práctica e no pensamento democráticos da Modernidade<sup>154</sup>. As súas institucións de autogoberno cuíos cargos políticos – se ben estaban reservados aos varóns propietarios, cabeza de familia e nados ou residentes fixos na cidade –, que eran electivos e temporalmente limitados, constituíron un dos importantes legados da praxe política destas repúblicas. Asemesmo, a teoría política veuse enriquecida con novos argumentos a favor do “governo largo”, o goberno popular, grazas á “literatura política característica originada por las ciudades-república”<sup>155</sup>. Aínda que os estudos de corte historiográfico incorporan entre os ideólogos das cidades-república a Marsilio de Padua e o seu *Defensor Pacis*, a modo de vangarda, o groso dos humanistas cívicos<sup>156</sup> estaría composto por Latini, Giovanni da Viterbo, Bruni, Palmieri, Poggio, Salutati e Maquiavelo, entre outros. Skinner defíneos como “autores esencialmente «neoclasicos»”<sup>157</sup>, deudores, a partes desiguais, dos filósofos gregos da polis e dos historiadores e moralistas romanos<sup>158</sup>, e responsabeis da creación dunha teoría *sui generis* da soberanía<sup>159</sup> ancorada na defensa do goberno popular. O seu ideario político pode resumirse en catro puntos, entre os que se establece unha relación de mutua dependencia: gloria cívica, liberdade, participación e goberno republicano: “la argumentación de esos autores, en esencia, consistía en que se hace indispensable alguna forma de gobierno popular y participativo para que una comunidad tenga posibilidades de alcanzar sus metas más elevadas. De estas metas se decía, a su vez, que adoptaban la forma de gloria y grandeza cívicas, una grandeza de tamaño, categoría y riqueza.”<sup>160</sup>

A aspiración á gloria e grandeza cívicas require do acicate da liberdade, pois tan só onde está

154 “No sólo generaron una rica literatura política en la que una serie de argumentos a favor del gobierno del pueblo se articularon por primera vez en el pensamiento posterior a la época clásica, sino que también desarrollaron una estructura de instituciones que legaron a escépticos y entusiastas por igual un testimonio permanente del hecho de que el autogobierno no consiste en una mera fantasía utópica, sino que se trata de algo susceptible de llegar a ser una realidad política.” Skinner, en Dunn, (1995: 73).

155 *Idem*.

156 “Lo que definiría al humanismo renacentista, más que un cuerpo de doctrinas compartidas por todos ellos, sería el estudio de la retórica y la gramática, asociada al cultivo de los autores clásicos y a una reivindicación muy particular del compromiso político, la vida activa y las virtudes republicanas.” Rafael del Águila, “Maquiavelo y la teoría política renacentista”, p.73, en Fernando Vallespín (ed.), (2002a), *Historia de la teoría política*, 2, Madrid, Alianza, 2002, pp. 71-175.

157 Skinner, en Dunn, (1995: 76).

158 Debido á decisiva influencia do ideal romano de grandeza cívica tomado de Salustio e Tito Livio, *vid.* Skinner, en Dunn, (1995: 77).

159 “(...) no debemos asumir que los ideólogos de las ciudades-república creían en algo parecido a una teoría de la soberanía popular en el moderno sentido democrático.” Skinner, en Dunn, (1995: 76).

160 Skinner, en Dunn, (1995: 77).

asentado un modo de vida libre os cidadáns senten o estímulo dos honores cívicos que os comprometen co ben da comunidade, que se sitúa tan próximo ao seu propio benestar. Este estilo de vida libre reclama unhas axeitadas canles de participación que abran aos cidadáns a posibilidade de intervir nos asuntos comúns que – alí onde imperan as virtudes cívicas – son percibidos como propios. A forma de goberno que satisfai da mellor maneira este *vivere civile e libero* é a república autogobernada, na que cristaliza a “ecuación entre republicanismo y libertad”<sup>161</sup>, por oposición ao “binomio monarquía-corrupción”<sup>162</sup>. De tal xeito que namentres baixo a forma de goberno monárquica o servilismo imperante provoca a deserción dos súbditos dos seus deberes cívicos, baixo o goberno republicano, a aspiración por lograr as máis altas cotas dentro do ámbito público alenta a participación cidadá: “toda ciudad que aspire a disfrutar de la gloria reflejada por sus ciudadanos debe, pues, asegurarse de que les libera en la medida de lo posible de restricciones y coacciones innecesarias y les deja así en libertad para desarrollar y ejercer al máximo su talento y energías”<sup>163</sup>.

Este ideario político tamén o podemos atopar en Maquiavelo; seguramente, o autor que simboliza, mellor que ningún outro, esa encrucillada de camiños que foi o Renacemento. O seu pensamento afronta o reto de axeitar as premisas propias do discurso republicano da cidadanía activa e da virtude á realidade das cidades-Estado italianas sobre as que se abaten os efectos da primeira globalización. Neste cambiante marco político, a obra de Maquiavelo expresa a tentativa de axustar as esixencias maximalistas da «liberdade dos antigos» ao nacente mundo da Modernidade<sup>164</sup>. En consideración de Pocock, estamos ante a presenza dun “pensador clásico” que pensa a política nun contexto moderno<sup>165</sup>. Precisamente, esta “contradictoria presencia de unos valores tan radicalmente antiguos en el corazón de la más reciente modernidad”<sup>166</sup>, resulta clave para definir o que Pocock, titulando o seu libro, califica como o “momento maquiavélico”<sup>167</sup>.

161 Skinner, en Dunn, (1995: 79).

162 Skinner, en Dunn, (1995: 79).

163 Skinner, en Dunn, (1995: 78).

164 “A Pocock le corresponde, en suma, el mérito de haber escrito la génesis – Foucault hablaría de genealogía – conceptual de una antigüedad que reaccionando frente a los retos de la modernidad se resiste a perecer y a pasarse con armas y bagajes al *comercio* y al mercado”. Eloy García, en Pocock, (2008: 25).

165 “Entiendo a Maquiavelo, tal y como él se vio a sí mismo, como un personaje empeñado en el establecimiento de los valores de lo «antiguo» bajo condiciones «modernas».” Pocock, (2008: 674).

166 Pocock, (2008: 674).

167 En distintos momentos do seu *Momento maquiavélico*, Pocock aclara o sentido deste termo – *vid.* p. 85 (77-78 na introdución á edición inglesa) – pero probabelmente, a explicación máis completa é a que se recolle no seu “Postscriptum”: “El término denota – como señalo en el prefacio de 1975 – el «Momento» histórico en que Maquiavelo apareció e impregnó la política con su pensamiento, y como tal comprende dos tiempos ideales señalados por el florentino en sus escritos: el momento en que la formación o fundación de «la república» parece posible, y el momento en que su existencia se demuestra precaria y termina desencadenando una crisis en la historia a la que pertenece y de la que es parte integrante. Veo ambos momentos como inseparables, caras inescindibles de la misma moneda, que juntas, contribuyen a definir el «Momento maquiavélico», como el



O principal obxectivo deste apartado é presentar o tratamento que Maquiavelo fai da liberdade, o que obriga a ter que adentrarnos na vertente republicana do seu pensamento exposta nos *Discursos*<sup>168</sup>. Se *Il Principe* centra o seu interese na figura do “principe nuovo”<sup>169</sup> e os (novos) principados (en contraposición cos “príncipes naturais” e as monarquías hereditarias), o suxeito dos *Discursos* é a cidadanía e, por extensión, a república<sup>170</sup>. Seguindo a Pocock, ámbalas dúas obras ofrecen dúas abordaxes diferenciadas da *virtú* en relación coa fortuna<sup>171</sup>: presentan a maneira en que, por medio da súa virtude, teñen que encarar os vaivéns da fortuna; por unha banda, “el gobernante innovador: el que conforma *ex novo*”<sup>172</sup> e, por outra banda, “una ciudadanía consciente de si misma”<sup>173</sup>. Mentres que a *virtú* de *Il Principe* é a do innovador que desgarróu o tecido social do costume que servía de fundamento lexitimador ao poder anterior, a *virtú* dos *Discursos* é a que se vai xestando por medio da participación dos cidadáns en todos aqueles fronts que contribúen a manter o *vivere libero* da república<sup>174</sup>.

Despois do dito, resulta obvio que o «Maquiavelo republicano» se atopa nos *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*; esta obra, redactada a modo de estudo histórico das vicisitudes que atravesou a república romana, plantexa de entrada dúas preguntas inminentes: ¿por que a Historia?, ¿por que Roma? Respecto do reiterado recurso á Historia na obra do florentino, Rafael del Águila apunta que “Maquiavelo escribía historia como un político y no como un historiador, y en muchas ocasiones estaba más preocupado por extraer lecciones, principios y doctrinas que por seguir fielmente el desarrollo de los hechos”<sup>175</sup>. Palabras que son ratificadas polas do propio Maquiavelo ao loubar o exemplo dos antigos e a utilidade dos estudos históricos, se ben se lamenta de que este legado da Antigüidade fora eloxiado, mais non imitado<sup>176</sup>, desperdiciando

---

instante en que la República se encontró envuelta en tensiones históricas o sumida en contradicciones por ella misma generadas o sobrevenidas” Pocock, (2008: 664).

168 Nicolás Maquiavelo, (2006), *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio, Dell'arte della guerra e altre opere*, tomo I e tomo 2, UTET Libreria, Torino, 2006; cito pola tradución española (2000): *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Madrid, Alianza, 2000.

169 Para unha descrición do «principe nuovo», *vid.* Rafael del Águila, en Vallespín, (ed.), (2002: 103-106).

170 *Vid.* Rafael del Águila, en Vallespín, (ed.), (2002: 88).

171 Sirva a seguinte cita para determinar de forma concisa o par «política-fortuna» en Maquiavelo: “Concebir la política como el arte de hacer frente a los eventos contingentes significa entenderla como el arte de tratar la fortuna como fuerza que dirige ese género de acontecimientos, y que simboliza la contingencia pura, incontrolable e ilegítima.” Pocock, (2008: 245). Para o par «*virtú*-fortuna», *vid.* Rafael del Águila, en Vallespín, (ed.), (2002: 118-124). Para o tratamento da «fortuna» nos *Discursos*, *vid.* Libro II, p.29, Libro II, p.30, Libro III, p.9 e Libro III, p.31.

172 Pocock, (2008: 245).

173 Pocock, (2008: 245).

174 Para este asunto, a saber, a *virtú* no príncipe e a *virtú* na cidadanía dunha república libre, *vid.* Pocock, (2008: 245, 272-273, 277).

175 Rafael del Águila, en Vallespín, (ed.), (2002: 89).

176 “(...) viendo por otra parte que las valerosísimas acciones que, como la historia nos muestra, llevaron a cabo en los reinos y repúblicas antiguas los reyes, capitanes, ciudadanos, legisladores y demás hombres que trabajaron por su patria, son más a menudo admiradas que imitadas (...) no puedo por menos que maravillarme y dolerme juntamente.”, Maquiavelo, (2000: 28).

así valiosísimas leccións á hora de organizar un Estado<sup>177</sup>. O motivo desta desconsideración cara ao pasado radica no propio descoñecemento da historia, que priva aos modernos da posibilidade de extraer as ensinanzas oportunas que lle brindan as antigas repúblicas. Maquiavelo pretende corrixir este mal amosando o servizo político que poden prestar os estudos históricos, como o de Tito Livio:

“Queriendo, pues, alejar a los hombres de este error, he juzgado necesario escribir sobre todos los libros de Tito Livio que se han podido sustraer a la injuria del tiempo, para manifestar lo que me parece necesario, según mi conocimiento de las cosas antiguas y modernas, para la mejor inteligencia de ellos, de modo que quienes lean esas aclaraciones más puedan más fácilmente extraer aquella utilidad por la que debe buscarse el conocimiento de la historia.”<sup>178</sup>

Apunta Pocock que as pesquisas dos *Discursos* ocúpanse das repúblicas dotadas de boas institucións, aínda que éstas adolezan dalgunhas eivas que deben ser reparadas mediante posteriores e sucesivas reformas<sup>179</sup>; este é o caso de Roma, que non debeu a súa constitución a un lexislador perfecto, ao contrario de Esparta, a quen Licurgo dotou de leis para sempre<sup>180</sup>. É a peculiaridade de Roma a que chama a atención de Maquiavelo ao descubrir que esta cidade logrou conquistar certa estabilidade, nun ámbito espazo-temporal dominado pola continxencia (fortuna), grazas á *virtú* (militar e política) dos seus cidadáns:

“No se puede llamar, en modo alguno, desordenada una república donde existieron tantos ejemplos de virtud, porque los buenos ejemplos nacen de la buena educación, la buena educación de las buenas leyes, y las buenas leyes de esas diferencias internas que muchos, desconsideradamente, condenan, pues quien estudie el buen fin que tuvieron encontrará que no engendraron exilios ni violencias en perjuicio del bien común, sino leyes y órdenes en beneficio de la libertad pública.”<sup>181</sup>

Hai dous asuntos que cómpre resaltar nesta cita: o primeiro, a conexión *virtù-libertà* (establecida a través dunha ampla mediación que liga “*buoni costumi*” – “*buoni educazione*” –

---

177 “(...) cuando se trata de ordenar la república, de mantener el Estado, gobernar el reino, organizar el ejército y llevar a cabo la guerra, juzgar a los súbditos o acrecentar el imperio, no se encuentra príncipe ni república que recurra a los ejemplos de los antiguos.” Maquiavelo, (2000: 28).

178 Maquiavelo, (2000: 29).

179 “(...) los *Discorsi* se van a centrar sobre todo en aquellas situaciones en que, debido a que el legislador era imperfecto o no existía, los ciudadanos habían sido llamados a reformar su propio *ordini* y a reformarse ellos mismos.” Pocock, (2008: 276).

180 “El ejemplo interesante no es Esparta, donde una fórmula externa y, por tanto, destinada a deparar estabilidad intemporal al Estado, fue redactada en un único momento por un legislador virtualmente independiente del tiempo, sino Roma donde el objetivo fue alcanzado – en la medida en que los hombres pueden llegar a alcanzarlo – por los actos desordenados e impulsados por el azar de hombres particulares que operaban en la dimensión de la contingencia y de la fortuna. Los hombres que así proceden escapan a la fortuna mediante el ejercicio de una *virtù* que es la suya y no la del legislador sobrehumano (...)” Pocock, (2008: 278).

181 Maquiavelo, (2000: 42).

“*buoni leggi*”); o segundo, a relación causa-efecto entre as desavinzas internas e o bo ordenamento da república romana; empezarei por explicar esta última cuestión.

Considera Maquiavelo que o instrutivo do caso romano é que, a falta de institucións perfectas dadas dende a súa fundación, a cidadanía tivo que esforzarse permanentemente por manter o equilibrio entre os distintos “poderes” da república, nomeadamente, patricios e plebeios<sup>182</sup>. O extraordinario do exemplo romano reside no feito de que, ao longo dun extenso periodo da historia, soubo dotarse dunha forma de goberno mixta capaz de harmonizar os distintos intereses sociais de forma tal que non prevalecese ningunha facción<sup>183</sup>. A diferenza de Atenas, “gobierno exclusivamente popular”<sup>184</sup>, cuia convulsa e breve existencia política foi o resultado de instaurar unha forma de “gobierno pura”, Roma debeu a súa lonxevidade a un ordenamento institucional que permitiu un continuo tira e afrouxa entre o senado e a plebe<sup>185</sup>.

Esta constitución mixta integraba as diversas formas de goberno que, por si mesmas, en estado puro, son desaconsellabeis: os cónsules, o senado e os tribunos da plebe – as tres institucións fundamentais da república romana – teñen os seus equivalentes na monarquía, a aristocracia e o goberno popular, respectivamente.

“(…) existiendo en aquella republica los cónsules y el senado, venía a ser una mezcla de sólo dos de los tres gobiernos citados: monarquía y aristocracia. Sólo le quedaba dar su parte al gobierno popular (...) Y así fueron creados los tribunos de la plebe, después de lo cual fue mucho más estable aquel Estado, participando de las tres formas de gobierno (...) permaneciendo mezcladas, compusieron una república perfecta”<sup>186</sup>

Este réxime mixto é o que favorece, máis que ningún outro, unha ampla participación do pobo nos asuntos comúns, reforzando o papel do *demos* como garante último da liberdade da república<sup>187</sup>. O pobo, preocupado por evitar todo tipo de sometemento, protexerá celosamente a liberdade pública. Atópase neste plantexamento unha das máis importantes acepcións coas que Maquiavelo dotou á noción de «*libertà*»<sup>188</sup>, aquela que a contrapón ao concepto de «servidume». “Pues resulta tan difícil y peligroso querer hacer libre a un pueblo que quiera vivir siervo como querer hacer siervo a un pueblo que quiera vivir libre”<sup>189</sup>

182 *Cfr.* Maquiavelo, (2000: 41-43): “Que la desunión entre la plebe y el senado romano hizo libre y poderosa a aquella república”. Para este mesmo tema, pódese consultar o libro citado de Pocock, (2008: 281-282).

183 As faccións ameazan con arruinar o Estado, *cfr.* Maquiavelo, (2000: 53, 58).

184 Maquiavelo, (2000: 38).

185 Maquiavelo, (2000: 38).

186 Maquiavelo, (2000: 39).

187 *Cfr.* Maquiavelo, (2000: 43-46): “¿Dónde se resguardará más seguramente la libertad, en el pueblo o entre los grandes (...)?

188 O significado desta palabra nos *Discursos* poderíase completar coa dicotomía que separa «liberdade» de «corrupción»: “Me parece que no queda fuera de propósito ni disconforme con tal anterior discurso considerar si en una ciudad corrupta se puede conservar un gobierno libre ya existente o, en el caso de que no existiera, establecerlo. Respecto a esto, diré que es muy difícil hacer tanto lo uno como lo otro.” Maquiavelo, (2000: 88).

189 Maquiavelo, (2000: 348).

A incompatibilidade entre liberdade e servidume exemplifícaa Maquiavelo mediante o símil do animal engaiolado<sup>190</sup> acostumado a vivir recluso e que, debido ao seu encerro, non sabe desenvolverse en liberdade, de tal forma que resulta presa fácil para quen queira engaiolalo de novo; do mesmo xeito, un pobo acostumado á servidume, dificilmente mantén a súa liberdade, no caso de que chegase a conquistala nalgún momento. E se xa resulta complicado dotar das axeitadas leis a unha república que partiu dun comenzo libre (como Roma) para que conserve a súa independencia, no caso de corpos políticos cun “principio servil” (como Florencia) resulta imposible<sup>191</sup>. A servidume implica a perda do autogoberno e, polo tanto, o sometemento ao poder doutro que pode adoptar a figura dun príncipe, dun tirano, dunha facción de poderosos (os *gentiluomini*<sup>192</sup>) ou doutra república<sup>193</sup>, xa que as fontes de opresión que axedan á república son moi heteroxéneas, así tamén son diversos os antídotos contra a dominación, aínda que todos descansan no mesmo fundamento, a saber, a actuación virtuosa do pobo; deste xeito, a liberdade da república depende directamente da participación dos cidadáns, da súa *virtú* militar e política. Aquela república que dispón dun exército composto pola súa cidadanía protexerase eficazmente contra os inimigos externos; a milicia popular constitúe a mellor salvagarda da liberdade da república, posto que non hai mellores soldados que aqueles que combaten espoleados pola defensa da propia seguridade e liberdade<sup>194</sup>. Pero o exército de cidadáns surte á república doutros moitos beneficios, xa que a instrución para o combate e a constante alerta da cidadanía evitan que o pobo sexa presa da molície, da desidia e da ociosidade<sup>195</sup>. Ao contrario do que ocorre naqueles reinos ou repúblicas opulentas que delegan a protección da súa seguridade e independencia nun exército de mercenarios – “cuando unos ciudadanos no están acostumbrados a las armas, y sólo se apoyan en el imperio de la fortuna y no en su propia virtud, varían en el cambio de la suerte, y darán siempre ejemplos tan lamentables como el de los venecianos”<sup>196</sup> –; dos inimigos internos deféndese o pobo activando os correspondentes mecanismos de control sobre as maxistraturas que compoñen o entramado institucional do corpo político; dado que o poder político carece do apoio da divina providencia, o único fundamento válido da obediencia política reside no consentimento, é dicir, na autoridade libremente concedida polo pobo aos

190 “Lo mismo le sucede a un pueblo que, acostumbrado a vivir bajo el gobierno de otros, no sabiendo deliberar sobre las defensas o las ofensas públicas, no conociendo a los príncipes ni siendo conocido por ellos, vuelve a caer pronto bajo un yugo.” Maquiavelo, (2000: 82).

191 Cfr. Maquiavelo, (2000: 155).

192 O tópico *gentiluomini vs. vivere libero* pódese localizar en Maquiavelo, (2000: 170-172): “(...) donde existen gentileshombres no puede organizarse una república (...)”.

193 “(...) de todas las servidumbres, la más dura de todas es la que te somete a una república: primero, porque es la más duradera y casi no se puede esperar salir de ella; segundo, porque el fin de la república es enervar y debilitar los otros cuerpos para acrecentar el suyo.” Maquiavelo, (2000: 200).

194 Maquiavelo, (2000: 144).

195 Maquiavelo, (2000: 51).

196 Maquiavelo, (2000: 409), *vid. tamén* pp. 95-97.

maxistrados<sup>197</sup>, maxistrados sobre os cales a cidadanía debe exercer unha vixilancia constante<sup>198</sup>, para que as autoridades da república non troquen o uso do poder en abuso. En consecuencia, o consentimento e control do pobo convértese na garantía do “vivere libero”, “son los magistrados que se hacen a sí mismos, y no los que el pueblo hace, los que son nocivos para la libertad, sin embargo, el pueblo, cuando nombra un magistrado, debe hacerlo de modo que este tenga algún freno que le impida ser malvado.”<sup>199</sup>

O realmente importante das reflexións maquiavelianas acerca das competencias militares e políticas do *demos* é que a esixencia de participación popular traslada o seu acento do ámbito do coñecemento, da valoración da supremacía cognitiva do pobo, ao ámbito da acción.

En conclusión: se ben podemos atopar nos *Discursos* argumentos a favor do predominio gnoseolóxico do goberno popular (fronte, por exemplo, ao goberno do príncipe), o cambio que opera Maquiavelo consiste en destacar a importancia da “vita activa”<sup>200</sup>, unindo así, nunha sólida ligazón, *libertà* e *virtù*. A *virtù* florece grazas á experiencia colectiva do “vivere civile”, que potencia a natureza básica do ser humano como cidadán, isto é, como animal político<sup>201</sup>.

### 3.3. Neorrepublicanismo: ¿un terceiro concepto de liberdade?

Ao falar de Maquiavelo no apartado anterior, dicíamos que o contrario da liberdade é a servidume, o vivir libre oponse diametralmente ao vivir sometido. De aquí deriva a idea de liberdade como “non-dominación” ou “non-dependencia”, defendida hoxe por neo-republicanos como Pettit ou Skinner. En opinión deste último, en Maquiavelo atoparíase un ideal de liberdade capaz de harmonizar a liberdade individual (negativa) coa liberdade política (positiva), “la disposición a participar en el proceso político, a buscar las más elevadas metas personales dentro de la esfera pública, debe, a su vez, ser una condición necesaria para asegurar la propia libertad”<sup>202</sup>.

Baixo esta interpretación, o autor dos *Discorsi* sería un pensador clásico, por defender a liberdade da república, pero dentro dun contexto moderno, compatíbel coa liberdade dos seus cidadáns<sup>203</sup>. Así pois, estamos ante un dos principais antecedentes do que se deu en chamar o

197 “(...) es la autoridad arrebatada por la fuerza, y no la otorgada por sufragio la que perjudica a la república.” Maquiavelo, (2000: 123), *vid.* tamén pp. 120-125.

198 Maquiavelo, (2000: 125).

199 Maquiavelo, (2000: 141).

200 “(...) una *vita activa* que era específicamente un *vivere civile* – un tipo o modo de vida consagrado a las preocupaciones cívicas y a la actividad (fundamentalmente política) de la ciudadanía, es decir de la participación política.” Pocock, (2008: 144-145).

201 Pocock, (2008: 272).

202 Skinner, en Dunn, (1995: 80).

203 “Skinner muestra que en Maquiavelo se encuentra una concepción de libertad que, aunque no postula una noción objetiva de vida buena (y por tanto, según Isaiah Berlin, es una concepción «negativa» de la libertad), incluye ideales de participación política y virtud cívica (lo que, según Berlin, es típico de una concepción «positiva» de la libertad).” Chantal Mouffe, (1999), *El retorno de lo político*, Barcelona, Paidós, 1999, p.41, *vid.* tamén pp. 62-63.

«terceiro concepto de liberdade», cúa xénese pasamos a expoñer da man de Quentin Skinner e Philip Pettit.

Constant, pero sobre todo, Berlin, son os dous principais artífices dunha exitosa distinción que arraigou profundamente na literatura política occidental. A estrita separación entre a liberdade negativa e a liberdade positiva parece excluír a posibilidade de calquera alternativa<sup>204</sup>. Pero en opinión de Pettit, tan só se trata dunha “ilusión filosófica” que é necesario desbotar porque deu lugar a unha errónea e confusa “narrativa histórica” que cristaliza na perversa “dicotomía filosófica entre la libertad privada y la pública”<sup>205</sup>. Entre estas dúas clases de liberdade en litixio, ábrese paso unha terceira, irredutíbel a calquera das dúas, se ben comparte algúns dos seus trazos. A liberdade como “non-dominación” insiste, ao igual que a liberdade negativa, na idea de “ausencia”, se ben neste caso se trata de ausencia de servidume; por outra banda, ao igual que a liberdade positiva, pon o acento na idea de “dominación”<sup>206</sup> para reclamar seguridade fronte ao poder arbitrario. Deste xeito, Pettit considera que “la tercera noción de libertad” integra as dúas nocións anteriores, ao mesmo tempo que permite superar a dicotomía “liberdade negativa vs. liberdade positiva”<sup>207</sup>. Pero ante todo, os neo-republicanos queren distanciarse do modelo hexemónico: o ideal republicano de “non-dominación” non é equiparábel ao ideal liberal de “non-interferencia”. O concepto de “non-interferencia” (ou “non-intromisión”) móvese no ámbito da continxencia, ao arbitrio de que o suxeito que poida interferir non o faga. Pola contra, o concepto de “non-dominación” precisa de garantías obxectivas, isto é, de barreiras estruturais que impidan por completo a posibilidade de intromisións arbitrarias. A inconmensurabilidade de “dominación” e “interferencia” queda dobremente ratificada: do mesmo xeito que pode darse dominación sen interferencia, podería existir interferencia sen dominación<sup>208</sup>. A primeira cláusula (dominación sen interferencia) exemplifícase coa temática, netamente republicana, “home libre vs. escravo”, que ten as súas variantes: “monarca vs. súbditos” ou “imperio vs. colonias”; a segunda cláusula (interferencia sen dominación) preséntase baixo a temática do “dereito e a lei”. O ideal republicano de liberdade difire da apreciación negativa da liberdade como “ausencia de interferencia” propugnada polo

---

204 “(...) Berlin responde con mucha seguridad que no es posible contemplar un tercer concepto de libertad de manera coherente. Escribe que hablar de dependencia como falta de libertad sería confundir la libertad con otros conceptos de una manera que induciría inmediatamente al error y a la confusión.” Skinner, (2005, 7).

205 Pettit, (1999: 37); “Yo creo que estas contraposiciones filosóficas e históricas están mal concebidas y crean confusión. Y en particular, creo que impiden ver con claridad la validez filosófica y la realidad histórica de un tercer modo, radicalmente diferente, de entender la libertad y las exigencias de la libertad”, *idem*.

206 Tres son os trazos definitorios da relación de dominación: capacidade para interferir efectiva e intencionadamente, poder para interferir de xeito arbitrario e interferir en determinadas eleccións, *vid.* Pettit, (1999: 78-86).

207 Pettit, (1999: 40-41, 77).

208 Pettit, (1999: 41-44).

liberalismo, posto que cabe a posibilidade da perda de liberdade sen que, de facto, se produza unha interferencia real. Efectivamente, existe dominación na medida en que o suxeito que detenta o poder posúe a potestade de interferir arbitrariamente, aínda que non a exerza; sen embargo, o suxeito dominado é coñecedor da súa servidume, pois sabe que está completamente a mercé do poderoso.

“(…) la libertad no sólo se ve restringida por la interferencia real o la amenaza de ella sino también por el mero conocimiento de que vivimos dependiendo de la buena voluntad de otros (...) nuestra mera conciencia de vivir sometidos a un poder arbitrario – un poder capaz de interferir con nuestras actividades sin tener que considerar nuestros intereses – sirve en sí misma para limitar nuestra libertad. Lo que nos reduce a la servidumbre es saber que somos libres de hacer algo o de abstenernos de ello sólo porque alguien ha decidido no impedírnoslo”<sup>209</sup>

A temática do home libre como oposto ao escravo<sup>210</sup> serve para ilustrar a existencia de dependencia, incluso en ausencia de constriccións efectivas que poñan obstáculos ao libre obrar; o home libre non está sometido ao poder caprichoso doutro; a diferenza do escravo, de quen se di que está suxeito a dominio alleo. Certamente, o amo pode interferir cando lle praza – e con absoluta impunidad – nas decisións e accións do seu servo; dicimos que neste caso se dá unha completa perda de liberdade e, en consecuencia, existe dominación, aínda que non se produza unha interferencia, como no caso do “señor benevolente” que se abstén de intervir. A oposición “*liber/servus*” (ou cidadán/escravo) que cristaliza na contraposición “liberdade *vs.* escravitude” constitúe un *topos* “clásico” do pensamento republicano no sentido forte da palabra, pois podémolo atopar tanto no dereito romano como na teoría política romana (v. *gr.*, Salustio, Tácito, Tito Livio)<sup>211</sup>.

Pero a tradición republicana forneceu ademais doutros exemplos<sup>212</sup> para amosar o mal que supón estar sometidos á vontade arbitraria doutro; tal é o caso da disputa entre os defensores do Parlamento inglés e a Corona, cúa temática podería ser enunciada baixo a forma da dicotomía: “monarca *vs.* súbditos”. Berlin atribúelle a Hobbes a paternidade da noción de liberdade negativa afirmando que esta era a idea de liberdade defendida polos filósofos políticos ingleses clásicos. Sen embargo, Skinner denuncia o carácter radical da devandita definición, oposta a “unha teoría rival que había alcanzado una gran relevancia en el debate público inglés en las primeras décadas

---

209 Skinner, (2005: 6). Para una crítica de Berlin enmarcada dentro deste mesmo asunto, *vid.* Skinner, (2005: 7).

210 “La concepción republicana de la libertad como no-dominación: El tema libertad contra el esclavismo”. Pettit, (1999: 51-56).

211 *Cfr.* Skinner, (2005: 6).

212 Aínda que todos eles son subsidiarios da temática principal “liberdade *vs.* escravitude”.

del siglo XVII”<sup>213</sup>, a saber, a noción de liberdade defendida polos partidarios do parlamento no seu enfrontamento coa Corona; visión que resultou derrotada e sepultada baixo o peso da concepción hobbesiana hexemónica e que Skinner pretende rescatar. Nos argumentos dos apoloxetas do parlamento inglés xurde, novamente, a clásica idea republicana de que vivir dependendo da vontade doutro home é vivir na servidume. “Los críticos de la prerrogativa real empezaron a argumentar que, en la medida en que estaban obligados a vivir dependiendo del poder del rey y, en consecuencia, obligados a confiar en su buena voluntad para el mantenimiento de sus derechos y libertades, vivían en un estado de servidumbre.”<sup>214</sup>

O poder da Corona de revocar discrecionalmente – baixo circunstancias extraordinarias – as propiedades e liberdades dos súbditos transforma o “dereito” en “privilexio”, pero evidentemente existe unha notábel diferenza entre, por unha parte, ser acredor das liberdades civís por dereito e, por outra parte, obter estas liberdades por unha graza concedida polo rei. Neste último caso, os súbditos atópanse nunha situación de manifesto desamparo legal debido á súa absoluta dependencia da figura dun monarca dotado da potestade de conculcar as liberdades básicas; “aceptar que nuestras libertades son algo discrecional es aceptar que vivimos dependiendo de la voluntad del rey. Pero admitir que vivimos en tal estado de dependencia es admitir que vivimos no como ciudadanos libres sino como siervos.”<sup>215</sup>

Skinner conclúe a exposición dos avogados do parlamentarismo inglés suliñando o vencello que existe entre a liberdade dos cidadáns e a forma do Estado; dado que o réxime monárquico reduce aos súbditos á condición de servos, faise imprescindible instaurar unha constitución republicana que permita que os outrora súbditos obteñan a categoría de cidadáns<sup>216</sup>.

Outra variante da oposición monarquía vs. república (ou escravo-servo-súbdito vs. cidadán) preséntase nos argumentos esgrimidos polos partidarios da independencia das colonias americanas respecto do poder arbitrario da corona británica. Unha vez máis, os razoamentos dos secesionistas<sup>217</sup> remiten ao antagonismo de liberdade e escravitude, “si uno depende de la buena voluntad de otra persona para respetar y defender sus derechos, de ello se sigue que (aun cuando en realidad sus derechos sean respetados) sigue siendo un siervo.”<sup>218</sup>

As conclusións do estudo da cláusula 'dominación sen interferencia' remiten á convicción de que a liberdade é o contrario da submisión a un poder arbitrario (sexa o poder dunha potencia

---

213 Skinner, (2005: 5).

214 Skinner, (2005: 6).

215 Skinner, (2005: 6).

216 “(...) es posible disfrutar de nuestra libertad individual si y sólo si vivimos como ciudadanos de repúblicas autogobernadas. Vivir como súbditos de una Monarquía es vivir como siervos.” Skinner, (2005: 7).

217 Pettit, (1999: 54-56).

218 Skinner, (2005: 7).



estranxeira, dun déspota interior ou, incluso, dun amo benevolente); ser libre implica estar emancipado do dominio alleo: “la libertad como inmunidad frente al control arbitrario”<sup>219</sup>. Polo tanto, a noción republicana de liberdade rebase con creces o limitado marco liberal que a concibe meramente como “non-interferencia”, pero asemesmo, vai máis alá desta noción nun segundo sentido, posto que as imposicións dun sistema xurídico equitativo<sup>220</sup> non son contrarias á liberdade. Este é, en esencia, o argumento sobre o que se asenta a segunda cláusula que contempla a posibilidade de que haxa ‘interferencia sen dominación’<sup>221</sup>. As autoridades e as institucións democráticas interfíren de feito na vida dos cidadáns, pero a súa intervención dista moito de ser autoritaria; segundo Pettit, un acto de interferencia non arbitrario atende ás opinións e aos “intereses relevantes” das persoas afectadas pola intervención estatal. A interferencia lexítima do Estado presta atención ao xuízo da opinión pública mediante o cal a cidadanía expresa os seus “intereses compartidos”, opostos aos intereses particulares que posúen un “carácter faccional o banderizo”<sup>222</sup>. Á luz destas consideracións, aparece a “disputabilidade” como un dos elementos primordiais de lexitimación do sistema político, “siempre tiene que estar abierta la posibilidad de que los miembros de la sociedad, procedan del rincón que sea, puedan disputar el supuesto de que los intereses y las interpretaciones que guían la acción del Estado son realmente compartidos.”<sup>223</sup> A estes elementos de control do poder político hai que sumarlle a garantía última dun ordenamento constitucional que dote ao Estado dos pertinentes “mecanismos de criba e sanción” que inhiban e castiguen as actuacións arbitrarias tanto dos funcionarios públicos como dos corpos políticos<sup>224</sup>.

Por estes motivos, cando se da unha interferencia lexítima, a cidadanía non ve menguar a súa liberdade, polo que as restricións normativas non son percibidas como autoritarias; no fondo da argumentación subxace a idea republicana propia do dereito romano que identifica «civitas» e «libertas». A liberdade é un *estatus* do que goza aquel que é cidadán dunha república dotada dun réxime xurídico no que as leis se converten en condición de posibilidade dos dereitos civís; as antípodas das repúblicas autogobernadas son as tiranías, os réximes despóticos, onde as leis son instrumentos de coerción ao servizo do que ostenta o goberno.

Baixo esta fórmula dos dereitos como garantía do estatuto de cidadanía, o pensamento republicano é capaz de concebir un tipo de liberdade de rango superior á ilimitada liberdade do

---

219 Pettit (1999: 28).

220 Pettit (1999: 22).

221 Pettit desenrola esta argumentación nun apartado do libro que citamos titulado “La concepción republicana de la libertad como no-dominación: El tema del derecho y la libertad”, Pettit, (1999: 56-63).

222 Pettit, (1999: 83).

223 Pettit, (1999: 91).

224 Pettit, (1999: 85, 94-95); unha ampla exposición das disposicións constitucionais de control e da noción de “disputabilidade” atópanse no capítulo 6 titulado: “Las formas republicanas: constitucionalismo y democracia”.

estado de natureza; mentres que a liberdade como non-interferencia non deixa de ser unha revisión actualizada da vella liberdade natural, apta tan só para os individuos que habitan illados as selvas ou os bosques, a liberdade republicana eríxese nun ideal civil, é a liberdade da cidade, da república, aquela liberdade que aunando «libertas» e «civitas» reconcilia ao individuo coa sociedade<sup>225</sup>.

Queremos abordar un último asunto antes de pechar esta sección: ¿o ideal de liberdade como non-dominación, é asimilábel a liberdade positiva?, ¿pódese identificar coa participación política? A resposta que Pettit dá a estas cuestións no seu libro máis coñecido aparece recollida nunha sección cuxo título é suficientemente elocuente: “la concepción republicana de la libertad no es una concepción positiva”<sup>226</sup>; afirma o autor que, baixo a influencia de Constant e Berlin, fíxose unha lectura da liberdade republicana que a equiparou á liberdade positiva e, se ben a tradición republicana concede a súa relevancia á participación política, non obstante, o seu obxectivo principal é poñer coto aos prexuízos derivados da interferencia arbitraria<sup>227</sup>. Despois de sacar a colación unha escolma de textos de Maquiavelo, Harrington, Madison e outros ilustres representantes do republicanismo, Pettit sintetiza o común fío condutor:

“(…) hay que definir la libertad como una situación que evita los males ligados a la interferencia, no como acceso a los instrumentos de control democrático, participativos o representativos. El control democrático es ciertamente importante en esta tradición, pero su importancia le viene, no de su conexión definicional con la libertad, sino del hecho de que sea un medio de promover la libertad (...) los pensadores republicanos consideraron en general que la participación o la representación democráticas eran una salvaguardia de la libertad, no su núcleo definitorio (...)”<sup>228</sup>

Da cita pódese extraer a conclusión de que o republicanismo de Pettit mantén unha concepción instrumental da participación política: o seu valor radica no feito de que é un medio para preservar a liberdade, isto é, para poñerse a salvo das interferencias arbitrarias. O propio autor alenta esta lectura da súa obra na medida en que contrapón republicanismo e populismo<sup>229</sup>; mentres o republicanismo defende o ideal da liberdade como non-dominación, o populismo atense á reivindicación da liberdade positiva. Ao identificar a liberdade coa súa acepción

---

225 Pettit (1999: 95-96).

226 Pettit, (1999: 46-51).

227 “Esto fue defendido por primera vez con cierta extensión por Skinner (1983; 1984) al insistir en que los republicanos como Maquiavelo no tenían una concepción positiva de la libertad, sino una distinción de cuño específicamente negativa (...)”, Pettit (1999: 46).

228 Pettit, (1999: 50).

229 “(...) aún cuando la tradición republicana halla valiosa e importante la participación democrática, no la considera un valor básico inmovible. La participación democrática puede ser esencial para la república, pero sólo porque resulta necesaria para promover el disfrute de la libertad como no-dominación, no por sus atractivos intrínsecos: no porque la libertad, según sugeriría una concepción positiva, no sea ni más ni menos que el derecho a la participación democrática.” Pettit (1999: 25).

positiva, o populismo entroniza o tomar parte na común autodeterminación como o ben supremo, ate o extremo de que liberdade e participación política se converten en dous termos coextensivos. Hannah Arendt, co seu proxecto de democracia directa ou asemblearia, e Rousseau, coa súa apoloxía do “autogoberno colectivo” serían, en opinión de Pettit, os dous máximos expoñentes do populismo.

Pettit desconfía do populismo por temor á forza coercitiva da maioría, por considerala unha forma de poder potencialmente despótica; nas entrañas da democracia populista sempre axixa o perigo da “tiranía da maioría”. En atención a estas afirmacións, o republicanismo de Pettit englobase dentro do denominado “republicanismo protector”, taxonomía elaborada por David Held; segundo este último, cabe distinguir, dentro do republicanismo, dúas tradicións de pensamento político: o «republicanismo desarrollista», cuio exemplo máis destacado é Rousseau, e o republicanismo protector, adscrito a Maquiavelo<sup>230</sup>, Montesquieu e Madison. O que distingue ámbalas dúas manifestacións do republicanismo é a distinta maneira en que relacionan a liberdade coa participación política; mentres o «republicanismo desarrollista» outórgalle á presenza activa dos cidadáns nos asuntos comúns un valor *per se*, o republicanismo protector – como o seu nome indica – tan só ve nela un medio para protexer a liberdade individual, “los teóricos desarrollistas subrayan el valor *intrínseco* de la participación política para el desarrollo de los ciudadanos como seres humanos, mientras que los teóricos del republicanismo protector acentúan su importancia *instrumental* para la protección de los objetivos de los ciudadanos (por ejemplo, su libertad personal).”<sup>231</sup>

Ao igual que as diversas tradicións do republicanismo pódense inscribir na corrente «desarrollista» ou na proteccionista, tamén é posíbel asignar os neo-republicanismos actuais a unha ou outra vertente; as respectivas lecturas do pensamento de Maquiavelo (presentadas ao longo deste apartado) permiten anticipar a “filiación protectora” de Pettit e Skinner. Pola mesma razón, unha interpretación substancialmente diferente da obra maquiaveliana abona a intuición de que a liña «desarrollista» do neo-republicanismo estaría representada por Pocock. Estas taxonomías non son en absoluto gratuítas, posto que dan lugar a diferentes posicionamentos cara ás vertentes neo-republicanas por parte dos pensadores liberais.

Na sección adicada a Maquiavelo xa se puido comprobar cómo Pocock destacaba aquelas expresións da obra do florentino intimamente ligadas ás ideas de participación e autogoberno, a saber: “*vita activa*” e “*vivere civile*” – incluso a noción de “*virtú*” aparece politizada en *El*

---

230 “(...) su personal interpretación de la política, vinculando íntimamente la causa de la autodeterminación con la de la autoprotección (...)”, Held, (2002: 74).

231 Held, (2002: 64).

*momento maquiavélico*<sup>232</sup>—. Da man destes baluartes do pensamento maquiaveliano, a percepción do obrar político cobra unha dimensión esencial que transcende o carácter meramente instrumental de salvagarda da liberdade individual. En Pocock, o “*vivere civile*”, a participación activa na vida cotián da república, acada o nivel de categoría antropolóxica por contribuír ao desenvolvemento do ser humano en tanto que animal político; “si el fin del hombre era ser ciudadano o animal político, es su naturaleza original o *prima forma* lo que se desarrolla de manera irreversible por la experiencia del *vivere civile*.”<sup>233</sup>

Pocock xustifica esta lectura aristotélica<sup>234</sup> de Maquiavelo argumentando a decisiva influencia que tivo a *Política* sobre os humanistas cívicos do Renacemento. Dos variados aspectos do humanismo cívico sobre os que se estende a pegada aristotélica<sup>235</sup>, Pocock destaca un que resulta determinante, non só para a súa interpretación de Maquiavelo, senón tamén para a súa autocompreensión do republicanismo; estoume a referir á tese aristotélica da vida política como actividade constitutiva e fin (*telos*) do home.

“(…) la forma más elevada de existencia humana imaginable era la del ciudadano que gobernaba como señor en su oikos, en su hogar, y que gobernaba o era gobernado, como miembro de una comunidad de cabezas de familia iguales tomando decisiones que vinculaban a todos con la misma fuerza obligatoria. Ese ciudadano era parte en la determinación del bien general y disfrutaba en su propia persona de los valores que la sociedad le hacía accesibles, mientras contribuía con su actividad política a la consecución de esos mismos valores para otros hombres.”<sup>236</sup>

Baixo as premisas de Aristóteles – presentes tamén no pensamento de Hannah Arendt<sup>237</sup> –, Pocock recupera a política como unha faceta esencial do ser humano ao restituír o valor

---

232 “[la virtud cívica] encamina el desarrollo de la materia prima humana que la nutre hacia la realización de aquella vida política que constituye el fin del hombre (...) la noción de virtud cívica adquiere una significación todavía más profunda: el de la virtud del hombre como animal político, fin hacia el que, por lo demás, tiende naturalmente el hombre.” Pocock, (2008: 246, 272)

233 Pocock, (2008: 272).

234 No “Postscriptum” a *El momento maquiavélico*, Pocock distánciase da lectura ciceroniana que do discurso cívico republicano fai Skinner: “Creo que el uso que Quentin Skinner hace de los conceptos ciceronianos de ciudadanía (...) tiende a la reconstrucción de la república como una comunidad de ciudadanos regulada por el derecho y la justicia, antes que como una república de ciudadanos cuya virtud fieramente competitiva (y expansiva) (...)”, Pocock, (2008: 671-672).

235 “la teoría de la polis – que era en cierto modo teoría política en su forma original más pura – resultó crucial para la teoría constitucional de las ciudades y para las tesis de los humanistas italianos (...) A los humanistas cívicos y a los defensores del *vivere civile* les suministraba los supuestos necesarios para hacer frente a sus compromisos: una teoría que presentaba la vida social de los hombres como un universo de participación y no como un universo de contemplación. Los individuos particulares y los valores subjetivos por ellos perseguidos se reencontraban en la ciudadanía, en la búsqueda y disfrute del valor universal encarnado en la acción en pos del bien común y en la consecución de todos los bienes menores que le eran derivados.” Pocock, (2008: 163).

236 Pocock, (2008: 156).

237 Cui importancia para a súa obra reconece abertamente: “Desde que como historiador me hallo preocupado por el diálogo entre libertad antigua y moderna, nada puede tener de sorprendente que el filósofo político reciente cuyo trabajo tenga para mí mayor resonancia sea la última Hannah Arendt.” Pocock, (2008: 682-683).

(intrínseco) da acción política, concebida como consubstancial á natureza humana, de tal forma que a renuncia ao obrar político significaría unha grave mingua no que de especificamente humano ten o home: “¿de qué manera – acudiendo a qué estrutura política y sirviéndose de qué materiales – puede verse implicada la personalidad humana en su propio gobierno y en el de los otros hombres? ¿Qué sucederá si se niega al hombre semejante posibilidad? ¿Dónde se situará el ser humano?”<sup>238</sup>

Precisamente, estas profundas connotacións antropolóxicas implícitas na visión aristotélica da participación política que defende Pocock son inasumíbeis para os seus contrincantes liberais que acusan ao autor de *El momento maquiavélico* de erixir a vida activa do cidadán virtuoso no supremo ideal de vida humana.

#### **4. O estatuto do dereito: lei natural e lei positiva.**

Ao fio da exposición das concepcións da liberdade de liberais e republicanos presentaranse ao longo dos seguintes epígrafes as súas correspondentes visións do dereito. Con este obxectivo practicaremos unha nova inmersión nalgúns dos textos máis coñecidos das teorías políticas liberal e republicana que recollen as temáticas do dereito natural e do dereito positivo. Comenzaremos por un clásico do liberalismo, John Locke, para dar conta do carácter prepolítico do dereito natural; a partir do postulado dun dereito *a priori* enraizado no estado de natureza, dedúcese a política como un *a posteriori* necesario, certamente, posto que froito dun contrato xorde a figura do Estado protector e limitado; protector, xa que debe protexer os dereitos naturais dos individuos, limitado, debido a que eses mesmos dereitos individuais marcan os límites do poder político. Como veremos, esta ambigua posición do Estado liberal arrastra tras de si un montón de dificultades.

Para exemplificar a idea republicana do dereito servirémonos principalmente das teses expostas por Rousseau no *Contrato social* (tanto no seu borrador como na súa versión definitiva). Aínda que, para aportar a perspectiva suficiente, habrá que empezar polo exame do *Segundo Discurso* no que – a partir dunha peculiar antropoloxía histórica – se perfilan un par de decisivas contraposicións. Estamos a falar da comparación do home salvaxe co home civilizado e, sobre todo, do contraste entre o contrato social histórico e o contrato social contrafáctico. Este último pacto normativo é o que enche as páxinas do *Contrato social*. Un contrato social normativo que atopa a súa lexitimidade no recurso a unha natureza humana (tamén) normativa que se define pola liberdade, igualdade e bondade. Nace, así, produto do contrato social, o cidadán na súa clásica acepción republicana: como axente e paciente da lexislación; a lei como cristalización da vontade colectiva á que se somete o propio corpo político que a enxendrou.

---

238 Pocock, (2008: 85).

Unha vontade xeral que non encontra máis cortapisas que as súas propias decisións e que – en opinión dos críticos liberais – deixa desamparados aos individuos, a mercé da potestade irrestricta da comunidade política.

#### **4.1. Locke e o dereito natural como "a priori".**

“No fue Zeus en modo alguno el que decretó esto, ni la Justicia, que cohabita con las divinidades de allá abajo; de ningún modo fijaron estas leyes entre los hombres. Y no pensaba yo que tus proclamas tuvieran una fuerza tal que siendo mortal se pudiera pasar por encima de las leyes no escritas y firmes de los dioses. No son de hoy ni de ayer sino de siempre estas cosas, y nadie sabe a partir de cuándo pudieron aparecer.”

Sófocles

Asegura Berlin que a amarga experiencia dos excesos da Revolución francesa fíxolle tomar conciencia aos liberais do século XIX de que a liberdade positiva, en tanto que autogoberno colectivo, pode mutilar gravemente a liberdade do individuo, “la soberanía del pueblo podía destruir fácilmente la de los individuos”<sup>239</sup>.

Para preservar a liberdade negativa fíxose necesario reivindicar un espazo de autonomía persoal impenetrábel para o poder político, incluso para a acción do goberno da maioría:

“(…) una sociedad no es libre a no ser que esté gobernada por dos principios que guardan relación entre sí: primero, que solamente los derechos, y no el poder, pueden ser considerados como absolutos, de manera que todos los hombres, cualquiera que sea el poder que los gobierne, tienen el derecho absoluto de negarse a comportarse de una manera que no es humana y segundo, que hay fronteras, trazadas no artificialmente dentro de las cuales los hombres deben ser inviolables, siendo definidas estas fronteras en función de normas aceptadas por tantos hombres y por tanto tiempo que su observancia ha entrado a formar parte de la concepción misma de lo que es un ser humano normal y, por tanto, de lo que es obrar de manera inhumana o insensata; normas de las que sería absurdo decir, por ejemplo, que podrían ser derogadas por algún procedimiento formal por parte de algún tribunal o de alguna entidad soberana (...) y esto proviene del reconocimiento de la validez moral -prescindiendo de las leyes – de unas barreras absolutas a la imposición de la voluntad de un hombre o de otro”<sup>240</sup>.

Ao longo da súa historia o liberalismo elaborou distintas xustificacións teóricas para lexitimar esta defensa dos dereitos inexpugnabeis do individuo e a consecuente limitación

---

239 Berlin, (1998: 269).

240 Berlin, (1998: 272-273).

do poder do Estado. Entre estes discursos lexitimadores ocupa un lugar excepcionalmente relevante a teoría iusnaturalista do contrato social elaborada por Locke; pasemos, pois, a diseccionar a anatomía do iusnaturalismo contractualista de Locke no que atinxe ás súas teses relativas á concepción liberal do dereito, centrando as nosas pesquisas nas figuras dos «dereitos naturais» e do «Estado protector».

Locke arrinca da hipótese dun primitivo estado de natureza, que utiliza como un recurso explicativo para “comprender bien en qué consiste el poder político y para remontarnos a su verdadera fuente”<sup>241</sup>. Neste estado prístino da humanidade, os individuos posúen unha completa liberdade (“*a state of perfect freedom*”<sup>242</sup>) para actuar e disfrutar das súas propiedades que, entendidas nun sentido restrinxido da palabra, veñen a coincidir coas súas pertenzas, pero nunha acepción máis ampla do termo identifícanse coa vida, liberdade e posesións dos individuos. Sen embargo, esta condición natural dos homes non é un estado de libertinaxe: “*but though this be a 'state of liberty', yet it is not a 'state of licence' (...)*”<sup>243</sup>. Efectivamente, xa que os individuos deben axustar as súas condutas ás disposicións da lei natural: “*the bounds of the law of nature*”<sup>244</sup>, que impón certos mandatos que restrinxen a liberdade natural; a lei natural manda respectar a vida, liberdade e pertenzas das persoas<sup>245</sup>, polo tanto, os individuos ao tempo que procuran a súa propia preservación, deben mirar tamén polo benestar de todo o xénero humano, atendendo aos seus dereitos naturais. Para completar esta descrición dos presupostos antropolóxicos do estado de natureza dos que parte Locke, é necesario mencionar os trazos de racionalidade e igualdade: a razón que posúen todos os seres humanos permítelles comprender os dictados da lei natural que é, ao mesmo tempo, racional e revelada<sup>246</sup>; e a igualdade orixinaria desterra do estado de natureza a “subordinación” e o “sometemento” duns homes a outros<sup>247</sup>. Por tanto, os pertrechos cos que de momento conta Locke permítenlle pensar o estado de natureza como un espazo normativo rexido por uns dereitos individuais e prepolíticos.

Sen embargo, non sendo o estado de natureza un estado de anomia, nin tampouco unha situación xeralizada de guerra de todos contra todos<sup>248</sup> (*cfr.* Hobbes), si é un estado inseguro<sup>249</sup>. A

---

241 John Locke, (1980), *Second Treatise of Government*, Indianapolis, Hackett, 1980 (C.B. Macpherson, ed.), cito pola tradución española, (1999a), *Segundo tratado sobre el gobierno*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, p. 47.

242 Locke, (1980: 8), cito agora pola edición inglesa, *vid.* nota anterior a pé de páxina.

243 Locke, (1980: 9).

244 Locke, (1980: 8)

245 “The *state of nature* has a law of nature to govern it, which obliges every one: and reason, which is that law, teaches all mankind, who will but consult it, that being all *equal and independent*, no one ought to harm another in his life, health, liberty, or possessions (...)”, Locke, (1980: 9).

246 Locke, (1999a: 48), cito pola tradución española.

247 Locke, (1980: 47).

248 Locke, (1980: 56-58).

249 Diversos estudos críticos fan fincapé nesta ambivalencia do estado de natureza sinalando que, analiticamente, é posíbel distinguir dous estados naturais que en Locke aparecen mesturados: un estado de paz, resultado do

principal causa desta inseguridade procede do feito de que non todos os individuos acatan os imperativos da lei natural, polo que se fai imprescindíbel impoñer as sancións pertinentes que penalicen o seu incumprimento. Todos os individuos están no seu dereito de castigar as infraccións cometidas<sup>250</sup> en tanto que lles atinxe o benestar da humanidade, debido ao cal todos os individuos se converten en “executores da lei natural”<sup>251</sup>. As sancións deben reprimir ao infractor, previr a comisión de futuros delitos, e por último, resarcir á parte danada; pero no estado de natureza, a falta dunha autoridade común, cada individuo é xuíz e parte, polo que, arrastrado polas paixóns, a parcialidade e o desexo de vinganza inflíxe un castigo desproporcionado. O inmediato abandono do estado de natureza e a implantación da sociedade civil é un paso lóxico que non se fai agardar, “el poder civil ha de ser el remedio de los males que necesariamente se derivan de que los hombres sean jueces de sus propias causas”<sup>252</sup>. A xénese do novo marco de convivencia marcado polo tránsito da liberdade natural á liberdade civil<sup>253</sup> é froito dun pacto<sup>254</sup> polo que os individuos fan renuncia expresa ao seu papel de brazo executor da lei<sup>255</sup>. A obediencia política baseada no consentimento outorgado polos pactantes

---

respecto mutuo e da cooperación entre os individuos, e outro, próximo ao estado de natureza de Hobbes, no que campa ás súas anchas a violencia, *vid.* p. 16 da “Introducción” ao *Segundo tratado sobre el gobierno* de Pablo López Álvarez e Josep M. Colomer, “Ilustración y liberalismo en Gran Bretaña: J. Locke, D. Hume, los economistas clásicos, los utilitaristas”, pp. 11-103, en Fernando Vallespin (ed.), (2002b) *Historia de la teoría política*, 3, Madrid, Alianza, 2002, p.21.

250 “(...) the *execution* of the law of nature is, in that state, put into every man's hands, whereby every one has a right to punish the transgressors of that law (...)”, Locke, (1980: 9), cito de novo pola edición inglesa.

251 “(...) *every man hath a right to punish the offender, and be executioner of the law of nature.*” “(...) *in the state of nature every one has the executive power of the law of nature (...)*” Locke, (1980: 10, 12).

252 Locke, (1999a: 52).

253 “La libertad natural del hombre consiste en no verse sometido a ningún otro poder superior sobre la tierra, y en no encontrarse bajo la voluntad y la autoridad legislativa de ningún hombre, no reconociendo otra ley para su conducta que la de la Naturaleza. La libertad del hombre en sociedad consiste en no estar sometido a otro poder legislativo que al que se establece por consentimiento dentro del Estado, ni al dominio de voluntad alguna, ni a las limitaciones de ley alguna, fuera de las que ese poder legislativo dicte de acuerdo con la comisión que se le ha confiado (...) La libertad del hombre sometido a un poder civil consiste en disponer de una regla fija para acomodar a ella su vida, que esa regla sea común a cuantos forman parte de esa sociedad, y que haya sido dictada por el poder legislativo que en ella rige. Es decir, la facultad de seguir mi propia voluntad en todo aquello que no está determinado por esa regla; de no estar sometido a la voluntad inconstante, insegura, desconocida y arbitraria de otro hombre, tal y como la libertad de Naturaleza consiste en no vivir sometido a traba alguna fuera de la ley natural.” Locke, (1999a: 59).

254 Numerosas liñas do *Segundo tratado sobre el gobierno* abonan a idea de que se trata, en realidade, de dous pactos consecutivos ou, polo menos, de que no contrato social cabe discernir dúas vertentes: polo primeiro pacto orixínase unha asociación independente ou sociedade civil; o segundo crea e lexítima á vez a sociedade política ou Estado; “el estado de naturaleza entre los hombres no se termina por un pacto cualquiera, sino por el único pacto de ponerse todos de acuerdo para entrar a formar una sola comunidad y un solo cuerpo político” Locke, (1999a: 53) “(...) el comienzo de la sociedad política depende del consenso de los individuos para reunirse e integrar una sociedad. Una vez integrados esos individuos, pueden establecer la forma de gobierno que juzguen más apropiada.” Locke, (1999a: 108-109). Avalan esta interpretación D. Held (2002: 101) e Josep M. Colomer, en Vallespín, (ed.), (2002: 25-26).

255 “Siendo, según se ha dicho ya, los hombres libres, iguales e independientes por naturaleza, ninguno de ellos puede ser arrancado de esa situación y sometido al poder político de otros sin que medie su consentimiento.” Locke, (1999a: 103), “(...) lo que inicia y realmente constituye una sociedad política cualquiera, no es otra cosa que el consentimiento de un número cualquiera de hombres libres capaces de formar mayoría para unirse e integrarse dentro de semejante sociedad. Y eso, y solamente eso, es lo que dio o podría dar principio a un



lexitima e institúe os poderes do Estado; desta forma, os contratantes consenten en formar parte do mesmo corpo político rexido por unha lei e unha autoridade xudicial comúns<sup>256</sup>. A diferenza do estado de natureza, a comunidade civil recién instaurada conta cun xuíz imparcial con capacidade coercitiva para obrigar ao acatamento da lei, ou no seu defecto, para castigar os ataques contra a vida, a liberdade ou as posesións dos individuos. Institúese así o poder executivo<sup>257</sup> do Estado; pola súa parte, o poder lexislativo da comunidade política, encargado da redacción do *corpus* xurídico integrado por “leyes fijas y establecidas, promulgadas y conocidas por el pueblo”<sup>258</sup>, queda en mans dunha asemblea lexislativa. Paga a pena deterse un momento a examinar con máis detalle as implicacións filosóficas deste paso dado por Locke. Esta transición do estado de natureza cara ao estado civil sela a continuidade<sup>259</sup> que existe entre ambos, xa que a comunidade civil eleva ate a súa máxima realización as disposicións normativas previamente dadas no estado de natureza. A penetración do mundo prepolítico – cargado de normatividade – dentro da comunidade cívica impón unhas precisas demandas ao corpo político, a saber, a suxeición dos decretos promulgados e da acción de goberno aos mandatos da lei natural. Como ben sinala Pablo López Álvarez:

“Locke puede así presentar el nacimiento de la sociedad civil como una transformación cuya misión primordial (...) es tratar de preservar el contenido moral de la naturaleza humana, comprendida (...) como conjunto de derechos que deben ser protegidos. Con ello, Locke establece el principio fundamental de su ataque a las estructuras de la política absolutista: la constatación de la continuidad normativa que se da entre el estado de naturaleza y el estado civil. Todo estado está subordinado moralmente a la ley natural, cuyo contenido – los derechos a la libertad, la propiedad y la vida – se mantiene inmutable en este paso (...)”<sup>260</sup>

A lectura do *Tratado* dende a perspectiva que nos interesa, isto é, a do dereito, ratifica estas conclusións provisionais; así, as leis promulgadas polo corpo lexislativo do Estado, que deben ter a súa raíz na lei natural, fan posíbel á liberdade civil e, ao mesmo tempo que protexen os

---

gobierno legítimo (*lawful government*)” Locke, (1999a: 105).

256 “(...) it is easy to discern, who are, and who are not, in 'political society' together. Those who are united into one body, and have a common established law and judicature to appeal to, with authority to decide controversies between them, and punish offenders, are in 'civil society' one with another: but those who have no such common appeal, I mean on earth, are still in the state of nature (...)” Locke, (1980: 47).

257 *Vid.* Locke, (1999a: 121).

258 Locke, (1999a: 122).

259 “(...) la sociedad civil viene determinada por su continuidad normativa con el estado de naturaleza, situación previa que busca asegurar los derechos ya existentes a través de la conformación civil, que conlleva el nacimiento del Estado. Este, a su vez, de forma delegada y limitada por todo el orden normativo ya preexistente, ha de velar para que tales derechos sean efectivos. La sociedad civil, pues, está determinada normativamente por la existencia previa de aquellos derechos que ya existían en el estado de naturaleza: derecho a la propiedad, a la vida y a la libertad... El Estado, por su parte, está obligado a respetar y defender tales «derechos que existen *prepolíticamente*».” Fernando Quesada, “Sobre la actualidad de la ciudadanía”, pp. 11-38, en Fernando Quesada, (dir.), (2002: 23).

260 Locke, (1999a: 18), “Introducción”.

dereitos naturais dos suxeitos, actúan de límites ao poder estatal. Efectivamente, a aserción de que a lei positiva debe estar enraizada na lei natural recalca a tese da penetración do mundo normativo do estado de natureza na realidade política instituída polas convencións humanas. Un claro exemplo desta extensión do estado de natureza máis alá do seu perímetro orixinario é a constatación de que a lei decretada obtén a súa lexitimidade axustándose á lei natural, racional e revelada. Sirva como exemplo esta cita:

“No dejan de tener fuerza, al entrar en sociedad, las obligaciones que dimanar de las leyes naturales (...) De ese modo, la ley natural subsiste como norma eterna de todos los hombres, sin exceptuar a los legisladores. Las reglas que éstos dictan y por las que han de regirse los actos de los demás tienen, lo mismo que sus propios actos y los de las otras personas, que conformarse a la ley natural, es decir, a la voluntad de Dios, de la que la ley es una manifestación. Siendo la ley fundamental de la Naturaleza la conservación del género humano, no tiene validez frente a ella ningún decreto humano.”<sup>261</sup>

A ligazón tan estreita que une a lei coa liberdade permítelle a Locke descartar as teses absolutistas defendidas por Filmer e Hobbes; lonxe de ser incompatible coa liberdade, a lei é a súa condición de posibilidade; “la finalidad de la ley no es suprimir o restringir la libertad sino lo contrario: protegerla y ampliarla. En todas las categorías de seres creados susceptibles de regirse por leyes, si carecen de ellas, carecen también de libertad.”<sup>262</sup>

As conclusións que se extraen da cita son válidas tanto para a liberdade natural (deficientemente) protexida pola lei natural, como para a liberdade civil amparada polas leis positivas emanadas do poder lexislativo, pero o amparo legal do Estado exténdese ao conxunto de propiedades dos individuos, non só resgarda a súa liberdade senón, asemesmo, a súa vida e posesións<sup>263</sup>. A protección legal dos dereitos naturais dos individuos é o reverso da moeda, a outra cara do contrato social, a da ganancia que obteñen os individuos ao renunciaren aos poderes dos que dispoñían no estado de natureza en favor do corpo político da sociedade<sup>264</sup>. Este cálculo de beneficios e perdas serve de prolegómeno ao pacto que funda o Estado protector; a causa do abandono do estado de natureza é a razón de ser da sociedade política: a permanente ameaza que pende – como espada de Damocles – sobre as propiedades dos individuos é o catalizador que impulsa a creación da comunidade política.

“Si el hombre es tan libre como hemos explicado en el estado de naturaleza, si es señor

---

261 Locke, (1999a: 127).

262 Locke, (1999a: 79-80).

263 “Los hombres entran en sociedad movidos por el impulso de salvaguardar lo que constituye su propiedad; y la finalidad que buscan al elegir y dar autoridad a un poder legislativo es que existan leyes y reglas fijas que vengan a ser como guardianes y vallas de las propiedades de toda la sociedad (...)” Locke, (1999a: 184).

264 Locke, (1999a: 120-122).

absoluto de su propia persona y de sus bienes, igual al hombre más alto y libre de toda sujeción, ¿por qué razón va a renunciar a esa libertad, a ese poder supremo para someterse al gobierno y a la autoridad de otro poder? La respuesta evidente es que, a pesar de disponer de tales derechos en el estado de naturaleza, es muy inseguro en ese estado el disfrute de los mismos, encontrándose expuesto constantemente a ser atropellado por otros hombres.”<sup>265</sup>

A partir deste intre, a única forma de goberno lexítima é aquela que salvagarda os dereitos naturais individuais, secundando o dito “*salus populi suprema lex*”<sup>266</sup>.

“(…) siendo la finalidad y la medida de ese poder cuando está en manos de todos los individuos en el estado de naturaleza, la salvaguardia de todos los miembros de dicha sociedad – es decir, de todos los hombres en general – no es posible que tenga, una vez pasado a manos de los magistrados, otra finalidad y medida que la de mantener a los miembros de una determinada sociedad sus vidas, sus libertades y sus bienes. No puede, pues, en manera alguna y de un modo absoluto y arbitrario, extenderse ese poder a sus vidas y propiedades que, por el contrario, deben defenderse y guardarse hasta donde sea posible.”<sup>267</sup>

Porén, calquera outro modelo de Estado sería ilexítimo por non asentarse sobre o consentimento dos individuos e por non clausurar o motivo que deu lugar, primeiro, ao abandono do estado de natureza, posteriormente, á agrupación dos individuos, e finalmente, á constitución do goberno. A propia natureza contractual do Estado é a que lle impón ao poder político a restrición de non atentarse contra as vidas, liberdades e pertenzas dos individuos e de non conculcar, polo tanto, os seus dereitos naturais. De tal modo que o poder transferido ás autoridades políticas pode ser revocado sempre que éstas dispoñan arbitrariamente das propiedades dos individuos<sup>268</sup>, tal é o caso do goberno despótico ou autoritario; o tirano sitúase á marxe do dereito: “*tyranny is the exercise of power beyond right*”<sup>269</sup> ao gobernar seguindo o seu propio capricho e sometendo as propiedades dos individuos aos vaivéns da súa vontade<sup>270</sup>, guindándoos, deste xeito, a unha condición peor á do estado de natureza, “ya que dentro de ésta disponían de la libertad de defender su derecho contra los atropellos de los demás”<sup>271</sup>. A diferenza do goberno tiránico, o gobernante lexítimo “considera las leyes como límites de su poder”<sup>272</sup> (“*bounds of his power*”); a máxima de respectar a lei funciona como un criterio de

---

265 Locke, (1999a: 119).

266 Locke, (1999a: 143).

267 Locke, (1999a: 152).

268 O que deixa vía libre, non só á desobediencia civil, senón incluso ao dereito de resistencia co recurso á violencia lexítima, *vid.* Locke, (1999a: 202, 204, 207, 209, 228-232).

269 Locke, (1980: 101).

270 Locke, (1999a: 171).

271 Locke, (1999a: 128).

272 Locke, (1999a: 172).

demarcación que separa a tiranía<sup>273</sup> do goberno válido: “nunca puede haber autoridad en contra de las leyes”<sup>274</sup> (“*rex non est supra lex*”). Da man desta última afirmación deixamos atrás o *topos* xenuinamente liberal que sitúa a lei como límite do poder e ao gobernante como aval dos dereitos naturais, para adentrarnos na tese correlativa do «Estado mínimo»<sup>275</sup>. Como en moitos outros aspectos da súa filosofía, as teses clásicas de Locke adquiren o carácter de pensamento seminal que xermina en posteriores formulacións da teoría liberal; cos seus matices, os liberais de diverso signo coinciden en indicar a anterioridade cronolóxica e a primacía moral do individuo e da sociedade civil en relación ao corpo político<sup>276</sup>. Este plantexamento determina *a priori* non só o deseño político da sociedade, senón tamén a propia concepción da política, ate o extremo de que o político e a política son un *a posteriori* en máis dun sentido: sendo o Estado o produto convencional do acordo dos individuos reunidos na sociedade civil, éstos manteñen un vencello meramente instrumental co mesmo, posto que é útil (e lexítimo) na proporción en que favorece a protección das propiedades individuais. A convicción liberal de que os dereitos naturais dos individuos actúan como barreiras capaces de conter a intromisión do poder político na esfera privada culmina esta visión raquítica do Estado. O liberalismo de Locke e todos os seus epígonos operan con esta conexión entre individualismo e instrumentalización da política<sup>277</sup>, conexión que vai ligada a unha visión dual do Estado, á vez protector e principal ameaza do libre desenvolvemento dos individuos na sociedade civil. Esta ambigüidade do rol do Estado<sup>278</sup> – necesario, pero potencialmente perigoso –, aparte de xerar numerosas tensións<sup>279</sup>, debilita ao propio liberalismo como teoría política e plantexa serias dúbidas acerca do papel que ten a democracia no esquema liberal.

#### **4.2. Rousseau, ou a soberanía como fonte de dereito.**

Este apartado ten como obxecto presentar a idea republicana do dereito tomando como

273 “Where-ever law ends, tyranny begins (...)” Locke, (1980: 103).

274 Locke, (1999a: 175).

275 “(...) el poder de que dispone el gobierno le ha sido conferido únicamente para el bien de la sociedad, y no debe ser arbitrario y ejercido a capricho, de esa misma manera debe ser ejercido por medio de leyes establecidas y promulgadas. De ese modo, estará el pueblo en condiciones de conocer sus deberes, y vivirá seguro y a salvo dentro de los límites de la ley; los gobernantes, por su parte, se mantendrán dentro de los límites debidos (...)” Locke, (1999a: 129).

276 “(...) desde la génesis del discurso liberal, aquello que ocupa un lugar distinto del Estado representa lo valioso normativamente, tanto desde el punto de vista ético como desde el político. En segundo lugar, desde el punto de vista temporal, aquello que precede a la conformación del Estado, realidad basada en la coerción (...)” Fernando Quesada, (dir.), (2002: 23-24).

277 Peña, en Quesada, (dir.), (2002: 56-57).

278 “Aunque el Estado debe mantener un monopolio del poder coercitivo para proporcionar una base segura sobre la que puedan prosperar el libre mercado, los negocios y la familia, su capacidad reguladora y coercitiva debe limitarse para que sus agentes no interfieran en las libertades sociales y políticas de los ciudadanos individuales, y éstos puedan fomentar sus intereses particulares en relaciones competitivas con los demás.” Held, (2002: 96).

279 “La mayor parte de los teóricos liberales y liberal-demócratas se han enfrentado al dilema de encontrar un equilibrio entre poder y derecho, poder y ley, obligaciones y derechos.” Held, (2002: 96).

referencia a Rousseau; exploraremos o significado que cobra o concepto de «lei» á luz das sinais de identidade propias dos seus escritos políticos, as nocións de soberanía popular e vontade xeral. Este plantexamento obriga, antes de entrar propiamente en materia, a perfilar primeiro as liñas mestras do seu pensamento, e segundo, a contextualizar o *Contrato social*<sup>280</sup> no conxunto da súa obra.

O proceder de Rousseau axústase a un método xenético de manifesta intencionalidade analítica que, retrotraéndose aos albores da humanidade, permite explicar o presente<sup>281</sup>; mediante esta metodoloxía xenealóxica, Rousseau tende unha corda entre o actual estado social do home civilizado e o pretérito estado de natureza no que habitaba o home salvaxe. Un recurso que lle serve de baremo para medir a historia humana en termos cualitativos e así poder dar fe da progresiva dexeneración da especie.

“¡Oh hombre, de cualquier región que seas, cualesquiera que sean tus opiniones, escucha! He aquí tu historia, tal cual yo he creído leerla no en los libros de tus semejantes que son falaces, sino en la naturaleza que no miente nunca. Todo cuanto sea de ella será verdadero. No habrá de falso sino lo que yo haya puesto de mi cosecha sin querer. Los tiempos de los que voy a hablar están muy lejanos. ¡Cuánto has cambiado de como eras! Por así decir, es la vida de tu especie lo que te voy a describir según las cualidades que recibiste, que tu educación y tus hábitos han podido depravar, pero que no han podido destruir.”<sup>282</sup>

Rousseau mide a distancia entre o pasado e o presente a base de comparar, colocando ao home primitivo xunto ao civilizado; de tal xeito que o contraste acentúe as virtudes dun e os vicios do outro. Con este xesto, o retorno ás orixes non só serve de base para unha explicación xenética do devir histórico, senón tamén como un criterio de carácter contrafáctico<sup>283</sup> para emitir un xuízo moral sobre o instante actual da humanidade. Así, falando do estado de natureza, Rousseau afirma que se trata de “un estado que ya no existe, que quizá no haya existido, que probablemente no existirá jamás, y del que sin embargo es necesario tener nociones precisas para juzgar bien nuestro estado presente.”<sup>284</sup>

---

280 Rousseau, (1989).

281 “(...) el estado de naturaleza no es más que el postulado especulativo que se da a sí misma una «historia hipotética»: un principio sobre el que la deducción podrá apoyarse en su búsqueda de una serie de causas y efectos bien encadenados a fin de construir la explicación genética del mundo tal y como se ofrece a nuestros ojos.” Jean Starobinski, (1983), *Jean-Jacques Rousseau, la transparencia y el obstáculo*, Madrid, Taurus, 1983, p. 24, *vid.* tamén p. 336.

282 Rousseau, (1989: 208-209).

283 Starobinski, tomando prestada a imaxe da estatua de Glauco do *Segundo Discurso*, pregúntase: “¿O no es la cara original más que una ficción destinada a servir de norma ideal para aquel que quiere interpretar el estado actual de la humanidad?” Starobinski, (1983: 26).

284 Rousseau, (1989: 195), “Prefacio” ao *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. Rousseau volve insistir na mesma idea unhas páxinas máis adiante: “No hay que tomar las investigaciones que se puedan realizar sobre este tema por verdades históricas, sino sólo por razonamientos hipotéticos y condicionales, más propios para esclarecer la naturaleza de las cosas que para mostrar su verdadero origen (...)”, Rousseau, (1989:

A laxitude coa que Rousseau emprega a expresión “estado de natureza” comporta unha notoria ambivalencia que fai oscilar o seu significado, remitindo unhas veces a un ideal e outras veces a un período histórico real<sup>285</sup>. Incluso sería coherente concluír que existen dous “estados de natureza” sucesivos<sup>286</sup>, tras a lectura daquelas pasaxes onde o *Segundo discurso*<sup>287</sup> adquire o ton de tratado histórico-antropolóxico. En todo caso, a nostalxia do paraíso perdido e a concomitante descalificación da podredume do estado civilizatorio non son unha chamada a “destruir las sociedades y volver a vivir en los bosques con los osos”<sup>288</sup>. A pesar da perda da inocencia orixinal como consecuencia da culpábel perfectibilidade humana<sup>289</sup> que motivou a caída na civilización, a escatoloxía rousseauniana<sup>290</sup> vislumbra a posibilidade de redención. A implantación da agricultura e a súa secuela, a propiedade privada, supoñen a aparición da sociedade civil e o definitivo abandono do segundo estado de natureza, destruíndo a que fora época dourada da humanidade, “este periodo del desarrollo de las facultades humanas manteniendo un justo medio entre la indolencia del estado primitivo y las impetuosa actividad de nuestro amor propio, debió ser la época más feliz y más durable.”<sup>291</sup>

Efectivamente, como asegura Starobinski: “el origen de nuestra decadencia es explicable por razones meramente humanas”<sup>292</sup>, con outras palabras: “el advenimiento del mal ha sido un hecho histórico”<sup>293</sup>. Cabe entón a posibilidade de reconstruír a historia combatindo unha conxuntura histórica adversa, unha vez que descartamos o determinismo natural. En opinión de Todorov, máis alá do pasado estado de natureza e do presente estado social, o porvir da humanidade situaríase nun futuro terceiro estado:

“Rousseau concibe un ideal futuro, y toda su obra posterior al *Segundo discurso* está

207-208).

285 Starobinski constata que “(...) a medida que Rousseau desarrolla su ficción «histórica», ésta pierde su carácter de hipótesis, una especie de seguridad y borrachera van a abolir toda prudencia intelectual (...)” Starobinski, (1983: 24).

286 A partir do primeiro estado de natureza no que vive o bon salvaxe en completo ensimesmamento e asociabilidade, pódese rastrexar unha transición que pasa pola aparición das primeiras asociacións temporais de cazadores e pescadores que conduce ao establecemento da sociedade primitiva: “Los hombres, errantes hasta aquí por las selvas, tras haber tomado un asiento más fijo, se acercan lentamente, se reúnen en diversos grupos, y forman finalmente en cada comarca una nación particular, unida en costumbres y caracteres no por reglamentos ni leyes, sino por el mismo género de vida y alimentos, y por la influencia común del clima. Una vecindad permanente no puede dejar de engendrar en última instancia alguna unión entre diversas familias”. Rousseau, (1989: 254-255).

287 Rousseau, (1989).

288 Rousseau, (1989: 315).

289 “(...) esta facultad distintiva, y casi ilimitada, es la fuente de todas las desgracias del hombre; que es ella la que a fuerza de tiempo le saca de esa condición originaria, en la que pasaría sus días tranquilos e inocentes; que es ella la que, haciendo surgir con los siglos sus luces y sus errores, sus vicios y sus virtudes, lo torna a la larga tirano de sí mismo y de la naturaleza.” Rousseau, (1989: 221).

290 Tanto Starobinski, (1983: 22) como Tzvetan Todorov, (1997), *Frágil felicidad, un ensayo sobre Rousseau*, Barcelona, Gedisa, 1997, p. 24, operan con esta transposición da mitoloxía cristiana para “ler” a Rousseau.

291 Rousseau, (1989: 257).

292 Starobinski, (1983: 22).

293 Starobinski, (1983: 23).

dedicada a su descripción. Lejos de que haya una contradicción entre esta obra posterior y el *Discurso*, ambos mantienen una relación de complementariedad necesaria: los escritos más tardíos traen una respuesta a una pregunta formulada en éste; hacen encadenar un esfuerzo constructivo al análisis fundamentalmente crítico del presente.”<sup>294</sup>

Así, segundo Todorov, unha vez abandonado o estado de natureza ábrese ante os nosos ollos tres sendas polas que poder transitar: os camiños do individuo solitario, do cidadán e do home moral<sup>295</sup>, ou como di Starobinski, despréganse na obra de Rousseau tres proxectos distintos, pero complementarios: “reforma moral personal”, “educación do individuo” e “formación política de la colectividad”<sup>296</sup>. Nas próximas páxinas transitaremos polo camiño do cidadán tal e como aparece exposto nese tratado sobre a cidade que é o *Contrato social*. A pesares de que Todorov xa esbozara a grandes trazos a resposta, cabe preguntar novamente acerca do lugar que ocupa este escrito na obra de Rousseau, especialmente en función da súa relación co *Segundo discurso*<sup>297</sup>. Neste último ensaio atópanse dous elementos que proxectan o seu perfil sobre o *Contrato*: en primeiro lugar, unha natureza humana esencial que poder enfrentar ao corrupto cidadán resultado do devir da humanidade, e en segundo lugar, un contrato fáctico producido historicamente ao que contraponer un contrato normativo e ahistórico<sup>298</sup>. Elementos que non están illados, senón que se artellan dinamicamente, de tal modo que a antropoloxía normativa que serve de crítica da dexeneración do home civilizado é tamén utilizada para denunciar o engano dun pacto fraudulento, para deste modo poder reclamar – dende eses mesmos presupostos antropolóxicos – a instauración dunha nova cidade e dun novo cidadán sobre a base dun contrato social contrafáctico.

Empecemos por explicar as características da humanidade primordial e a súa función de ideal normativo, pero nada máis iniciada a tarefa, a empresa de explorar a natureza humana topa cun problema inicial: “¿y cómo conseguirá el hombre verse tal cual lo ha formado la naturaleza, a través de todos los cambios que la sucesión de los tiempos y de las cosas ha debido producir en

---

294 Todorov, (1997: 23).

295 Todorov, (1997: 32-33).

296 Starobinski, (1983: 23).

297 Asumo o reto tendo en conta o aviso de Starobinski: “Al no haber explicitado Rousseau esta transición [entre el *Segundo discurso* y el *Contrato*], el exégeta debe construirla con ayuda de los indicios que pueda encontrar, ninguno de los cuales es decisivo. Es inevitable una cierta arbitrariedad, puesto que hace falta pensar el pensamiento de Rousseau yendo más allá de sus afirmaciones.” Starobinski, (1983: 45).

298 Mentres o contrato social do *Segundo discurso* se ubica nun ámbito temporal concreto dentro dun relato cronolóxico máis amplo, o pacto do *Contrato Social* é totalmente utópico, no sentido de que se coloca fóra do espazo e do tempo: “El pacto social no se realiza en la línea de evolución descrita por el segundo *Discurso*, sino en otra dimensión, puramente normativa y situada fuera del tiempo histórico. Se vuelve a empezar desde el comienzo legítimo, *ex nihilo*, sin plantearse la cuestión de las condiciones de la realización del ideal político. (...) Esta sociedad escaparía así inicialmente a la desgracia histórica que, por un encadenamiento necesario y fatal, ha condenado a la humanidad real a perderse y a corromperse irreversiblemente. Constituye el modelo ideal en cuyo nombre resulta posible emitir un juicio contra la sociedad corrompida.” Starobinski, (1983: 44).

su constitución original, y separar lo que atañe a su propio fondo de lo que las circunstancias y sus progresos han añadido o cambiado de su estado primitivo?”<sup>299</sup>

Retomando a metáfora da estatua de Glauco, temos que asumir que o home civilizado que se nos ofrece a exame é un home desfigurado que oculta a súa esencia orixinaria baixo unha espesa capa de séculos de civilización deformante. Rousseau é consciente da dificultade: “porque no es liviana empresa separar lo que hay de originario y de artificial en la naturaleza actual del hombre (...)”<sup>300</sup>

Pero a envergadura do proxecto non é óbice para que Rousseau atope os trazos máis íntimos da natureza humana: o amor de si, que vela pola autoconservación do individuo, e a conmiseración ou o sentimento de piedade cara aos demais homes<sup>301</sup>; a liberdade<sup>302</sup>, froito da relativa autosuficiencia do home salvaxe, e a igualdade<sup>303</sup> que resulta da uniformidade do estilo de vida natural. Sobre as bases da natureza humana – cuías sinais de identidade se acaban de enumerar – asentarase o construto político que Rousseau desenvolverá no *Contrato*, de tal forma que se pode ler esta obra como un proxecto de contrato ideal que remite a unha natureza humana normativizada que lle outorga validez. Neste sentido J. Peña fala de “la naturaleza como fundamento de los derechos”<sup>304</sup>; sirva a seguinte cita de Rousseau para avalar esta interpretación:

“Este mismo estudio del hombre original, de sus verdaderas necesidades, y de los principios

---

299 Rousseau, (1989: 193).

300 Rousseau, (1989: 195); os mesmos atrancos se lle presentan no *Emilio* á hora de determinar cales son as paixóns naturais do home non contaminadas polas paixóns ficticias inculcadas pola sociedade: “Pero, ¿razonarían bien si, del hecho de pertenecer a la naturaleza del hombre tener pasiones, concluyeran que todas las pasiones que sentimos en nosotros y que vemos en los otros son naturales? Su fuente es natural, cierto; pero mil riachuelos extraños la han engrosado: es un gran río que se acrece sin cesar, y en el que a duras penas encontraríamos algunas gotas de sus primeras aguas” Rousseau, (2002: 313).

301 “(...) meditando sobre las primeras y más simples operaciones del alma humana, creo percibir dos principios anteriores a la razón, uno de los cuales nos interesa vivamente para bienestar nuestro y para la conservación de nosotros mismos, y el otro nos inspira una repugnancia natural a ver perecer o sufrir a cualquier ser sensible, y principalmente a nuestros semejantes.” Rousseau, (1989: 198).

302 “(...) al no formarse los lazos de la servidumbre más que de la dependencia mutua de los hombres y de las necesidades recíprocas que los unen, es imposible esclavizar a un hombre sin haberlo puesto previamente en situación de no poder prescindir de otro; situación que, por no existir en el estado de naturaleza, deja a todos libres del yugo (...)” Rousseau, (1989: 246-247).

303 “(...) entre las diferencias que distinguen a los hombres, pasan por naturales muchas que son únicamente obra del hábito y de los diversos géneros de vida que los hombres adoptan en la sociedad.” Rousseau, (1989: 245).

304 Javier Peña, en Quesada, (dir.), (2002: 65). No mesmo sentido se pronuncia Antonio Hermosa Andújar no “Estudio preliminar” ao escrito de Rousseau: *Proyecto de constitución para Córcega. Consideraciones sobre el gobierno de Polonia y su proyecto de reforma*, (1988), Madrid, Tecnos, 1988, pp. XIV-XV: “(...) cuando tras una esforzada búsqueda el racionalismo roussoniano descubre el hecho de la libertad – junto a la piedad y el amor a sí –, y de la igualdad en la libertad, como elementos constitutivos de todo ser humano. Tal descubrimiento da pie a su autor para denunciar por ilegítimo el pesado lastre que la Historia ha ido sedimentando sobre aquéllas en su transcurrir, hasta llegar al punto, en su configuración actual de sociedad contemporánea, de sofocarlas (...) la libertad, arguye Rousseau, es immanente al hombre: que dejaría de serlo – perdería su cualidad moral – si renunciara a ella; por ello nadie puede pretender imponerle sin su consentimiento ninguna suerte de sujeción: tal es la igualdad en su dimensión natural. De ahí el carácter normativo de ambos atributos antropológicos y el valor que deben asumir de principios fundamentales de todo orden social (...)”



fundamentales de sus deberes, sigue siendo el único medio bueno que puede emplearse para allanar ese tropel de dificultades que se presentan sobre el origen de la desigualdad moral, sobre los verdaderos fundamentos del cuerpo político, sobre los derechos recíprocos de sus miembros y sobre otras mil cuestiones semejantes, tan importantes como mal esclarecidas.”<sup>305</sup>

A incorporación dos trazos esenciais da natureza humana – especialmente, a liberdade e a igualdade – como fundamentos do réxime político é aproveitada tanto para lexitimar o convenio que os respecta como para deslexitimar o pacto que os conculca. O contrato social histórico non resiste unha comparación co contrato social normativo e queda totalmente desautorizado. O pacto fraudulento naceu da toma de conciencia por parte dos ricos dos serios inconvenientes que conlevaría unha guerra permanente tanto para as súas vidas como para as súas pertenzas; sabían ademais que as súas posesións, froito dun hábil furto “estaban fundadas en un derecho precario y abusivo, y que, adquiridas sólo por la fuerza, la fuerza podía quitárselas”<sup>306</sup>. A solución pasa polo establecemento dun acordo que lexitima á sociedade de clases que protexe a propiedade privada mediante a instauración da lei e da autoridade:

“Unámonos, les dijo [el rico], para proteger de la opresión a los débiles, contener a los ambiciosos, y asegurar a cada uno la posesión de lo que le pertenece. Instituyamos reglamentos de justicia y de paz con los que todos están obligados a conformarse, que no hagan acepción de persona, y que reparen en cierto modo los caprichos de la fortuna sometiendo por igual al poderoso y al débil a deberes mutuos.”<sup>307</sup>

Pero, na medida en que as institucións que xeran este pacto favorecen tan só aos ricos e poderosos, trátase en realidade dun gran engano<sup>308</sup> que converte este contrato en ilexítimo por atentar contra a liberdade e a igualdade dos homes:

“Tal fue, o debió ser, el origen de la sociedad y de las leyes, que dieron nuevos obstáculos al débil y nuevas fuerzas al rico, destruyeron sin remisión la libertad natural, fijaron para siempre la ley de la propiedad y de la desigualdad, hicieron de una hábil usurpación un derecho irrevocable, y sometieron desde entonces, para provecho de algunos ambiciosos, a todo el género humano al trabajo, a la servidumbre y a la miseria.”<sup>309</sup>

A todas luces, a distancia que afasta o contrato normativo do contrato histórico é enorme; é a mesma que separa ao dereito (respectuoso cos principios naturais) dos feitos<sup>310</sup>. O pacto descrito

---

305 Rousseau, (1989: 199).

306 Rousseau, (1989: 266).

307 Rousseau, (1989: 265).

308 “Todos corrieron al encuentro de sus cadenas creyendo asegurar su libertad (...)”, Rousseau, (1989, 266).

309 Rousseau, (1989: 266).

310 “(...) en esta obra sólo presento un método para la formación de las sociedades políticas, aunque en la multitud de las agregaciones actuales que reciben este nombre no hay dos que se hayan formado de la misma manera, y

nas páxinas do *Contrato social* é lexítimo e conforme a dereito, posto que, a diferenza do pacto histórico, integra no ordenamento político os principios básicos da natureza humana: “si se indaga en qué consiste precisamente el bien mayor de todos, que debe ser el fin de todo sistema de legislación, se encontrará que se reduce a dos objetos principales, la *libertad* y la *igualdad*.”<sup>311</sup>

Rubio Carracedo sinala que neste momento do seu esquema argumentativo, Rousseau traballa con tres construtos: “el del hombre natural”, “el del anti-contrato social” e o “constructo normativo del contrato social”<sup>312</sup>.

En palabras de Antonio Hermosa Andújar, asistimos a “la transmutación en derecho positivo efectuada por el Estado justo de la libertad e igualdad antropológicas”<sup>313</sup>, de tal xeito que a comunidade política instituída polo contrato social “se caracterizará precisamente por incorporar los principios axiológicos de libertad e igualdad a través de la Constitución al ordenamiento jurídico, y transformados así en normas jurídicas desempeñarán la función de orientar la actividad estatal”<sup>314</sup>. Esta traslación da liberdade e igualdade orixinarias a un contexto político deseñado polo contrato social fai mutar o seu carácter elevándoas de rango: a liberdade civil e a igualdade xurídica da que gozan os cidadáns son superiores á liberdade e a igualdade do estado de natureza<sup>315</sup>. Simultaneamente, prodúcese unha «renaturalización» do home, xa que o cidadán recupera os atributos orixinarios da especie, pero nun contexto diferente ao do estado primitivo. O novo marco de convivencia construído polo contrato social obra unha profunda transformación moral no cidadán, que o distancia tanto do instintivo home natural como do corrupto home civilizado, creando un home novo<sup>316</sup>. Este (novo) cidadán produto do contrato

---

ninguna lo haya sido según el método que establezco. Pero yo investigo el derecho y la razón, y no disputo sobre los hechos.” J.-J. Rousseau, *Manuscrito de Ginebra*, (C., 2000) e (C., 2001) en «*Contrastes, Revista Internacional de Filosofía, Vol. V*» (C., 2000) e «*Contrastes, Revista Internacional de Filosofía, Vol. VI*» (C., 2001), Málaga, Universidad de Málaga, pp. 313-330 e 223-261, respectivamente.

311 Rousseau, (1989: 57).

312 *Vid.* José Rubio Carracedo: “Estudio introductorio” ao *Manuscrito de Ginebra*, en «*Contrastes*», (C., 2000: 329-330).

313 Antonio Hermosa Andújar no “Estudio preliminar” a Rousseau (1988), p. XX.

314 *Ibidem*, p. XV.

315 “(...) lo que el hombre pierde por el contrato social es su libertad natural y un derecho ilimitado a cuanto le es necesario; lo que gana es la libertad civil y la propiedad de cuanto posee. Para no engañarse en tales estimaciones hay que distinguir bien la libertad natural, que no tiene otros límites que la fuerza del individuo, de la libertad civil, que está limitada por la voluntad general (...)”, “(...) el pacto fundamental, en lugar de destruir la igualdad natural, sustituye, por el contrario, mediante una igualdad moral y legítima, a cuanto la naturaleza ponía de desigualdad física entre los hombres, de modo que pudiendo ser naturalmente desiguales en fuerza o en genio, se hacen todos iguales por convención y por derecho.” Rousseau (C., 2000: 343, 345).

316 “Este paso del estado de naturaleza al estado civil produce en el hombre un cambio muy notable, substituyendo en su conducta el instinto por la justicia, y dando a sus acciones la moralidad que les faltaba antes. Sólo entonces, cuando la voz del deber sucede al impulso físico y el derecho al apetito, el hombre que hasta entonces no había mirado más que a sí mismo, se ve forzado a obrar por otros principios, y a consultar su razón antes de escuchar sus inclinaciones. Aunque en este estado se prive de muchas ventajas que tiene la naturaleza, gana otras tan grandes, sus facultades se ejercitan al desarrollarse, sus ideas se amplían, sus sentimientos se ennoblecen, su alma toda entera se eleva (...)” Rousseau, (1989: 26-27).

social é, á vez, soberano e súbdito<sup>317</sup> en relación á lei; soberano, posto que o cidadán toma parte activa na elaboración das leis en tanto que é parte integrante da soberanía do corpo político; súbdito, debido a que está suxeito a esas leis, pero ao obedecer as leis tan só estará acatando a lexislación que el mesmo se deu como membro da soberanía popular<sup>318</sup>. En coherencia con esta visión, a lei é a manifestación da vontade do corpo político<sup>319</sup> que fixa a razón pública en forma de dereito positivo; xustamente desta orixe colectiva obtén o dereito positivo a súa validez. Como asegura Habermas: “Esta concepción de la política vincula la legitimidad de las leyes al procedimiento democrático de su génesis y mantiene así una conexión interna entre la praxis de la autodeterminación del pueblo y el imperio impersonal de las leyes”<sup>320</sup>.

Por ser a cristalización da vontade xeral, a lei imprégna-se do seu carácter universal<sup>321</sup>: en primeiro lugar, porque ten a súa orixe na propia vontade xeral, que non é unha vontade particular; en segundo lugar, polo seu obxecto, xa que a lei recae sobre o propio corpo político na súa totalidade.

“La materia y la forma de las leyes son aquello que constituye su naturaleza; la forma está en la autoridad que estatuye; la materia, en la cosa estatuida (...) Como la cosa estatuida se refiere necesariamente al bien común, se sigue que el objeto de la ley ha de ser general al igual que la voluntad que la dicta, y esta doble universalidad constituye el verdadero carácter de la ley.”<sup>322</sup>

Voltamos percorrer a dobre perspectiva do cidadán, pero esta vez en sentido inverso: a cidadanía como soberano, como suxeito activo produtor da lei, é a fonte da lexislación; e ao mesmo tempo, a cidadanía como súbdito, como suxeito pasivo receptor da lei, é o fin da lexislación. Liberdade e obediencia, soberano e súbdito, velaí a dobre faceta da cidadanía coa que retorna ao corazón da Modernidade ilustrada o vello ideal republicano do cidadán, aquel que – como o expresara Aristóteles – goberna e é gobernado. Certamente, atópanse en Rousseau

317 “(...) estas palabras de súbdito y de soberano son correlaciones idénticas cuya idea se reúne en el solo término de ciudadano.” Rousseau, (1989: 95).

318 “Respecto a los asociados, toman colectivamente el nombre de Pueblo, y en particular se llaman ciudadanos como partícipes en la autoridad soberana, y súbditos en cuanto sometidos a las leyes del Estado.” Rousseau, (1989: 23).

319 Ao longo do Contrato social se reitera a idea de que as leis son “actos de la voluntad general”.

320 Habermas, (1999: 235).

321 Mentres a vontade xeral é xusta e recta e atende ao ben común, a vontade particular obedece aos intereses das pequenas sociedades que existen no seo da sociedade política. Estas “asociaciones, tácitas o formales” tratan de decantar a vontade pública ao seu favor, ocultando, baixo a aparencia dos intereses xerais, o que en realidade son os seus intereses privados. Desta maneira retoma Rousseau a típica temática republicana en torno ao perigo que supoñen as faccións e os seus intereses sectarios para a república. *Vid.* J.-J. Rousseau, (2001), *Discurso sobre la economía política*, Madrid, Tecnos, 2001, pp. 10-12, para o mesmo asunto, pode consultarse tamén o *Contrato social*, pp. 35-36.

322 Dito doutro xeito: “(...) cuando todo el pueblo estatuye sobre todo el pueblo (...) el objeto sobre el que se estatuye es general como la voluntad que estatuye, y este es el acto al que denomino ley.” Rousseau, (C., 2001: 248), a mesma fórmula se pode atopar, cunha pequena variante, no *Contrato Social*, p. 43.

todos os ingredientes necesarios para elaborar unha teoría política de corte republicano: participación directa dos cidadáns, autodeterminación colectiva, ben común, virtudes cívicas, etc. Como apunta D.Held:

“Rousseau veía a los individuos como seres idealmente implicados en la creación directa de las leyes mediante las cuales se regulaban sus vidas, y defendía la idea de una ciudadanía activa y participativa: todos los ciudadanos debían reunirse para decidir qué era lo mejor para la comunidad y promulgar las leyes apropiadas. Los gobernados debían ser gobernantes. En el relato de Rousseau, la idea del autogobierno se plantea como un fin en si mismo; un orden político que ofrece oportunidades para la participación en los asuntos públicos no debe ser simplemente un Estado, sino que debe implicar la formación de *un tipo de sociedad*: una sociedad en la que los asuntos de Estado están integrados en los asuntos de los ciudadanos normales (...)”<sup>323</sup>

A diferenza de Hobbes e Locke, no que o *leit-motiv* do pacto é, respectivamente, a seguridade (que garantice a paz e evite a guerra) e a protección (dos dereitos naturais dos individuos), Rousseau coloca a liberdade como un valor en si mesmo ao convertila na finalidade principal do contrato social. Con este proceder, introduce un elemento clave que o distancia das teorías contractualistas anteriores, substituíndo a tradicional fórmula “*obedientiae finis est protectio*”<sup>324</sup> por unha nova: “«uniéndose cada uno a todos, no obedezca, sin embargo, más que a sí mismo y quede tan libre como antes»”<sup>325</sup>, de tal forma que a compatibilidade entre liberdade e obediencia ven esixida pola propia natureza do contrato social; “la esencia del cuerpo político está en el acuerdo entre la obediencia y la libertad”<sup>326</sup>. O cidadán *qua* súbdito manifesta a súa liberdade moral obedecendo as leis que emanan da vontade xeral; en tanto que soberano, o cidadán exerce a súa liberdade política como partícipe da autodeterminación colectiva, pero, por ser a soberanía “un poder cuyo ejercicio es dirigido por la voluntad general”<sup>327</sup>, é ao igual que esta, inalienábel e indivisíbel<sup>328</sup>; por tanto:

“La soberanía no puede ser representada, por la misma razón que no puede ser enajenada; consiste esencialmente en la voluntad general, y la voluntad no se representa; o es ella

---

323 Held, (2002: 77).

324 Expresión do *Leviatán* que segundo afirma José E. Candela no “Estudio preliminar” ao *Discurso sobre la economía política*, foi o estandarte da teoría política da Modernidade ate a publicación do *Contrato social*, obra que supón unha auténtica cesura: “En esto consiste el sobrevalor del discurso político rousseauniano respecto de sus precedentes modernos: la esencia del Estado no es la sumisión sino la tensión y la concordancia en su caso entre la sumisión y la libertad”, “Rousseau se autoconvence, no de la necesidad, sino de la posibilidad de un equilibrio práctico y discursivo entre el sometimiento al poder y la libertad de cada ciudadano.”, pp. XXVIII e XXIX.

325 Rousseau, (1989: 22).

326 Rousseau, (1989: 95).

327 Rousseau, (C., 2001: 231).

328 Rousseau, (1989: 32-35).

misma, o es otra: no hay término medio. Los diputados del pueblo no son, por tanto, ni pueden ser sus representantes, no son más que sus delegados; no pueden concluir nada definitivamente. Toda ley que el pueblo en persona no haya ratificado es nula; no es una ley.”<sup>329</sup>

Consecuentemente, a liberdade política da que disfrutan os cidadáns facúltaos para estaren presentes – *in situ* – na assemblea lexislativa e participar directamente – sen intermediarios – nas deliberacións públicas con voz e voto. Efectivamente, as pequenas repúblicas ben constituídas, cuio reducido tamaño favorece a participación dos cidadáns nos asuntos comúns e onde unha correcta xestión do goberno e a presenza das virtudes cívicas fan primar o interese público, non teñen necesidade de representantes, tal foi o caso das antigas repúblicas. Pero nos Estados modernos, a súa excesiva extensión, os excesos do goberno, o interese pecuniario que fomenta o amor aos cartos e o esquecemento da patria, dan como resultado que os cidadáns tan só se preocupen polo seu propio beneficio. Esta apatía polos asuntos da *res publica* é a que fai imprecindíbel aos representantes, pero Rousseau advirte de que:

“Tan pronto como el servicio público deja de ser el principal asunto de los ciudadanos, y tan pronto como prefieren servir con su bolsa antes que con su persona, el Estado está ya cerca de su ruina. ¿Hay que ir al combate? Pagan a tropas y se quedan en sus casas. ¿Hay que ir al consejo? Nombran diputados y se quedan en sus casas. A fuerza de pereza y de dinero, tienen en última instancia soldados para sojuzgar a la patria y representantes para venderla.”<sup>330</sup>

Esta proposta de república autoxestionada ou democracia asemblearia directa (exclusivamente reservada para os que acceden ao *estatus* de cidadáns), admite, non obstante, que o pobo poida nomear delegados que exerzan as funcións gubernamentais<sup>331</sup>. Esta división de poderes *sui generis* é recomendábel porque “no es bueno que quien hace las leyes las ejecute”<sup>332</sup>. Hai que distinguir pois no corpo político, corazón e cerebro, vontade e forza, lexislativo e executivo. Pero o poder executivo do goberno é un poder delegado, está sometido ao lexislativo, posto que executa as encomendas da asemblea soberana, “los depositarios del poder ejecutivo no son los amos del pueblo, sino sus oficiales; que puede ponerlos y destituirlos cuando le plazca; que no les corresponde a ellos contratar, sino obedecer; y que al hacerse cargo de las funciones

---

329 Rousseau, (1989: 98).

330 Rousseau, (1989: 97).

331 “No siendo la ley otra cosa que la declaración de la voluntad general, es evidente que en el poder legislativo el pueblo no puede ser representado; pero puede y debe serlo en el poder ejecutivo, que no es más que la fuerza aplicada a la ley.” Rousseau, (1989: 99).

332 Tal é a característica e principal defecto da democracia, onde executivo e lexislativo se confunden, *vid.* Rousseau, (1989: 71-74).

que el Estado les impone, no hacen más que cumplir con su deber de ciudadanos”<sup>333</sup>.

Por esta razón, o goberno debe amosar a súa obediencia ao corpo soberano do Estado acatando e executando as leis, posto que a misión dos gobernantes consiste en dar cumprimento aos mandatos da vontade xeral, que baixo ningún concepto debe someterse á vontade corporativa dos maxistrados<sup>334</sup>. Desta forma, o poder lexislativo é soberano tamén respecto do goberno, e a súa soberanía non atopa máis límites que as súas propias decisións. A cidadanía reunida en asemblea pode suspender temporalmente as funcións do executivo ou revocalo definitivamente, ratificar ou rectificar as leis e incluso o contrato social pode ser obxecto de revisión; “va contra la naturaleza del cuerpo político que el soberano se imponga una ley que no pueda infringir de donde se ve que no hay ni puede haber ninguna especie de ley fundamental obligatoria para el cuerpo del pueblo, ni siquiera el contrato social.”<sup>335</sup>

O único criterio capaz de restrinxir a potestade da asemblea lexislativa é o interese común, “el soberano por su parte no puede cargar a los súbditos con ninguna cadena inútil a la comunidad”<sup>336</sup>. E mentres se manteña fiel ás súas propias decisións e á utilidade pública, a soberanía non atopará ningún tipo de obstáculo, pois sendo a vontade xeral – en tanto que vontade do corpo político – a fonte da legalidade, é tamén a medida da xustiza, “porque la ley es anterior a la justicia, y no la justicia a la ley”<sup>337</sup>.

En conclusión, o modelo de Estado proposto por Rousseau no *Contrato social* coloca á autoridade lexislativa – encarnada pola propia cidadanía no exercicio da deliberación pública – non só por riba do goberno, que desempeña un papel subsidiario da vontade xeral, senón asemesmo por riba da lei<sup>338</sup>; consecuentemente, a obxección principal non se fai agardar: este tipo de democracia radical exclusiva (ou “*strong democracy*”) apadriñada por Rousseau, ¿é compatíbel cun Estado de dereito?<sup>339</sup>

---

333 Rousseau, (1989: 103).

334 “En una legislación perfecta, la voluntad particular o individual debe ser nula, la voluntad de cuerpo propia del gobierno, muy subordinada, y, por consiguiente, la voluntad general o soberana siempre dominante y regla única de todas las demás.” Rousseau, (1989: 68).

335 Rousseau, (1989: 24).

336 Rousseau, (1989: 36-40), este capítulo IV do Libro II do *Contrato social* leva un significativo título: “De los límites del poder soberano”.

337 Rousseau, (C., 2001: 250); numerosos estudos críticos recollen a seguinte cita do *Discurso da economía política* para insistir na mesma liña argumental: “Esa voluntad general, tendente siempre a la conservación y bienestar del todo y de cada parte, es el origen de las leyes y la regla de lo justo y de lo injusto (...)”, Rousseau, (2001: 9).

338 Antonio Hermosa Andújar no “Estudio preliminar” a Rousseau (1988), p. XXIII, di: “Sólo el legislativo no se halla vinculado a las leyes, y se comprende por sí mismo: en un Estado de democracia directa resulta inconcebible un tal sometimiento. El Derecho no es sino un producto espontáneo de la acción de la voluntad general, y tal voluntad no puede maniatarse con sus propias voliciones: toda ley, volición suya, es derogada o modificada con otra volición posterior o ley, y ni siquiera el pacto, en su letra, puede obligarla.”

339 A resposta de Antonio Hermosa Andújar no “Estudio preliminar” a Rousseau (1988), p. XXXV, é negativa: “(...) el órgano legislativo se sustrae definitivamente de la vinculación a la ley característica de todo Estado de derecho, al que en forma ciertamente embrionaria Rousseau había concebido en *El contrato social* carta de

## 5. **Conclusiones: tensiones e síntesis.**

Á hora de facer balance desta primeira parte do traballo titulada “Democracia”, comenzaremos por abordar as tensións que suscitan as concepcións encontradas que da liberdade e do dereito sosteñen o liberalismo e o republicanismo. Referímonos ás xa mencionadas dicotomías entre a liberdade negativa e a liberdade positiva e entre o dereito natural e o dereito positivo; dicotomías que se poden aglutinar na oposición entre autonomía e soberanía. De seguido, analizaráanse as tensións que son o resultado da problemática relación do liberalismo e do republicanismo coa democracia, que se mencionaron no seu momento, pero que é preciso desenvolver con máis atención. Estamos a falar, por un lado, das friccións entre o liberalismo e o principio democrático do respecto ás decisións da maioría, e por outro lado, do difícil acomodo do Estado de dereito dentro dunha teoría republicana radical. Posteriormente, repararemos na tentativa de síntese dos ideais liberal e republicano de autonomía e soberanía a cargo de Habermas; unha tentativa de conciliación dos dous grandes paradigmas do pensamento político que pode ser aproveitada de cara á elaboración dunha teoría normativa da democracia que sirva de referencia para un proxecto de educación democrática da cidadanía; non hai que perder de vista, pois, a perspectiva de conxunto deste traballo no que se inserta esta primeira parte dedicada ao exame das concepcións liberal e republicana da democracia. As conclusións que poidamos extraer en relación cos asuntos que foron obxecto de análise ao longo destas reflexións iniciais son dobremente útiles; por unha parte, fan intelixíbel as respectivas concepcións políticas da educación defendidas por liberais e republicanos; por outra parte, permiten ponderar a importancia de certos elementos que compoñen as visións liberal e republicana da democracia á hora de abordar a construción dunha teoría política da educación democrática.

Chegou o momento de facer avaliación dos materiais reunidos co obxectivo de calibrar a súa utilidade de cara á elaboración dunha teoría política normativa da educación democrática, para o cal sintetizaremos as conclusións en cinco puntos.

### **5.1. *Autonomía vs. soberanía.***

Empecemos, pois, por repasar as tensións xeradas pola interrelación de liberalismo e republicanismo, que poden presentarse baixo a forma dunha serie de pares de opostos: liberdade dos antigos vs. liberdade dos modernos, liberdade positiva vs. liberdade negativa, dereitos naturais vs. dereitos políticos, iusnaturalismo vs. dereito positivo, dereitos do home vs. dereitos do cidadán; tensións que poden ser englobadas na dicotomía que enfronta á autonomía coa soberanía.

O valor liberal de autonomía vai referido ao individuo, de tal xeito que a autonomía

---

naturaleza jurídico-política.”

individual designa a capacidade do suxeito de manobrar sen obstáculos que coarten a súa liberdade; e posto que para o liberalismo o principal impedimento a sortear é sempre o Estado, a autonomía pasa a ser concebida preferentemente como o espazo privado que se subtrae á interferencia do poder estatal; unha vez rebasados os límites deste ámbito privado, entramos no espazo público, no que rexen as restricións legais impostas coercitivamente polo Estado. Por este motivo, as liberdades preferidas polos liberais son as liberdades civís que preservan a privacidade das variadas esferas concéntricas (conciencia, familia, asociacións voluntarias, mercado) nas que se despregan os individuos.

O valor republicano de soberanía remite a un suxeito colectivo – *polis* ou república – que se autodetermina no sentido político máis estrito da palabra, isto é, que se goberna a si mesmo; para os republicanos, a liberdade política é o modo preferente de entender a soberanía, que se desdobra na liberdade do corpo político non sometido a outro poder (tirano, monarca ou república) e na liberdade do cidadán que, participando das decisións colectivas, defende a independencia da república e a súa propia independencia. Pero para ser coherente, o ideal republicano de liberdade necesita apoiarse sobre o pre-suposto (¿utópico?) da complementariedade sen fisuras entre individuo e comunidade, ben particular e ben común.

Os dereitos naturais son naturais por ser prepolíticos, no sentido en que son anteriores á instauración da comunidade política, e polo tanto, dado o seu carácter de preceptos morais, son extensíbeis a todos os seres humanos en tanto que son posuidores de racionalidade e liberdade. Máis que constituír dereitos que se exercen, son, ante todo, dereitos que protexen a liberdade individual, deixando fóra do alcance do poder público a esfera privada do individuo. Así, mediante a hábil estratagem de obrigar ao dereito positivado a ter que axustarse aos dictados do dereito natural, o iusnaturalismo liberal pon a bon recaudo a liberdade negativa.

Os dereitos políticos constitúen a forma privilexiada de concebir os dereitos por parte do republicanismo. O Dereito político é, polo tanto, o dereito de participación política que determina quen ten acceso á cidadanía e consecuentemente, quen pode intervir nos asuntos da república. Os dereitos políticos son exercidos polos cidadáns como membros que son do corpo político, sendo un atributo exclusivo dos mesmos que traza a fronteira entre o cidadán e o estranxeiro; a vontade da cidadanía plásmase no dereito positivo, exemplo palpábel do poder do que dispón a comunidade política para autolexislarse. Ámbalas dúas concepcións da liberdade e do dereito – que acabamos de sintetizar – aparecen implícitas tanto nos programas de educación cívica de liberais e republicanos, como nos debates públicos acerca da educación. Así, por exemplo, a reivindicación do dereito dos pais a educar aos seus fillos en conformidade co ideario familiar e as atribucións das autoridades educativas públicas para determinar o currículo escolar



operan con diferentes – e ás veces enfrontadas – consideracións da liberdade (de ensino) e dos dereitos (educativos).

## 5.2. *Liberalismo vs. democracia.*

A visión marcadamente individualista que da liberdade e do dereito ten o liberalismo provoca evidentes tensións coa idea democrática do autogoberno da colectividade; debido a estes rozamentos entre a autodeterminación individual e a autodeterminación colectiva, a democracia non atopa fácil acomodo entre o liberalismo máis ortodoxo, como ben se encarga de poñer de manifesto Isaiah Berlin, “está claro que la libertad tiene poco que esperar del gobierno de las mayorías; la democracia como tal no está, lógicamente, comprometida con ella, e históricamente a veces ha dejado de protegerla”<sup>340</sup>. O liberalismo desconfía da democracia<sup>341</sup> porque ve no poder da maioría un perigo potencial que ameaza a autonomía do individuo<sup>342</sup>. Por este motivo, a limitación do exercicio do poder – un dos trazos definitorios do liberalismo – faise tamén extensíbel ao goberno democrático; sempre é necesario poñer límites ao poder do goberno, aínda que este conte coa autorización do pobo, porque a maioría democrática pode mutar facilmente en “tiranía da maioría”<sup>343</sup>. Unha das estratexias máis eficaces pergeñadas pola teoría liberal para recortar a soberanía política do corpo político pasa por apelar aos dereitos naturais; de entrada, a propia noción de «dereitos naturais» resulta polémica por situar a xénese do dereito á marxe da comunidade política e do seu proceso colectivo de toma de decisións. De todos modos, esta “naturalización dos dereitos”<sup>344</sup> é imprescindible para a táctica liberal de deixar en flagrante fóra de xogo ao poder político. O recurso a uns dereitos anteriores e superiores ao corpo político surte o efecto de contrarrestar – por partida dobre – a forza da maioría democrática; en primeiro lugar,

340 Berlin, (1998: 272).

341 Esta contradición foi evidenciada de xeito contundente por Carl Schmitt, “conocido sobre todo por un corto número de tesis muy provocativas, una de la cuales sostiene que el liberalismo niega la democracia y que la democracia niega el liberalismo” Mouffe, (1999: 147). Para a abordaxe do pensamento de Carl Schmitt por parte de Chantal Mouffe, *vid. op.cit.*, caps. 7 e 8: “De la articulación entre liberalismo y democracia”, pp. 143-160 e “Pluralismo y democracia moderna: en torno a Carl Schmitt”, pp. 161-181.

342 “El liberalismo no tiene como centro la autonomía política, el autogobierno, sino la autonomía individual. Exige que el gobierno cuente con el consentimiento de los ciudadanos, pero no que sea un gobierno de los ciudadanos: no es éste su objetivo último. Más bien, le preocupa que el poder político amenace los derechos individuales; por eso recela de la democracia, temiendo que degenera en un despotismo de las masas, y sólo la aceptará en la medida y en la forma en que pueda servir para asegurar esos derechos individuales.” Javier Peña, en Quesada, (dir.), (2002: 72).

343 “Además la voluntad del pueblo significa, prácticamente, la voluntad de la *porción* más numerosa o más activa del pueblo; de la mayoría o de aquellos que logran hacerse aceptar como tal; el pueblo, por consiguiente, *puede* desear oprimir a una parte de sí mismo, y las precauciones son tan útiles contra esto como contra cualquier otro abuso del Poder. Por consiguiente, la limitación del poder del gobierno sobre los individuos no pierde nada de su importancia aun cuando los titulares del Poder sean regularmente responsables hacia la comunidad (...) y en la especulación política se incluye ya la «tiranía de la mayoría» entre los males contra los cuales debe ponerse en guardia la sociedad”. Stuart Mill, (2001a: 61).

344 Esta conversión do dereito en dato natural inscríbese dentro de «la tendencia indiscriminada a la *naturalización de contenidos sociales* concretos», como apunta Pablo López Álvarez: “Locke se inclina de manera habitual por presentar como naturales – y por tanto irrevocables – no sólo los fundamentos previos del pacto, sino también realidades históricas de carácter social o económico.”, “Introducción” a Locke, (1999a: 26).

porque o poder público non pode conculcar estes dereitos, isto é, non pode invadir ámbitos que quedan baixo o amparo desta lexislación natural; en segundo lugar, porque as leis promulgadas polo corpo lexislativo terán que cingirse aos imperativos do dereito natural se queren obter a necesaria lexitimidade. O conflito entre o liberalismo e a democracia faise patente a través da reivindicación duns supostos dereitos suprapolíticos que minguan gravemente a capacidade decisoria do *demos*<sup>345</sup>. Como sinala F. Quesada, o iusnaturalismo contractualista, mediante a súa apoloxía dos dereitos naturais, busca debilitar o poder lexislativo do corpo político. A desvalorización da política acádase a base de fortalecer a sociedade civil en tanto que prolongación normativa do estado de natureza<sup>346</sup>: “cabe destacar cómo ya en el momento fundacional de la sociedad civil la existencia de un ámbito prepolítico, no sujeto a la decisión política, debilita sustancialmente el sentido normativo del espacio público.”<sup>347</sup>

En opinión do autor, a oposición entre a sociedade civil e o Estado sérvelle ao (neo)liberalismo para desactivar as atribucións netamente políticas da cidadanía; en primeiro lugar, ao excluír da deliberación pública os dereitos naturais<sup>348</sup>, e en segundo lugar, por relativizar o alcance do dereito positivo, so pretexto de que é o froito dunha efémera conxuntura histórico-social<sup>349</sup>. Pero, paradoxicamente, dentro do marco conceptual do liberalismo, o Estado é – ao mesmo tempo – a principal ameaza e o garante dunha sociedade civil reducida á súa vertente económica<sup>350</sup>. Para os liberais, a tentación do goberno de entremeterse na esfera privada é un perigo sempre latente, pero por outra parte, as regras do xogo que regulan o *fair-play* no mercado precisan do arbitrio dos poderes públicos<sup>351</sup>. Esta visión dual e minimalista do Estado complementábase cunha concepción instrumental da política, ferramenta útil para a prosecución dos intereses privados dos individuos por outros medios; “para los liberales el valor principal de los derechos políticos – «positivos» –, de participar en el gobierno, es el de ser medios para

345 Paradoxicamente, “la soberanía del ciudadano como miembro creador de la voluntad política colectiva queda limitada por los derechos del ciudadano como individuo.” Javier Peña, en Quesada, (dir.), (2002:72).

346 A cuestión xa foi abordada con anterioridade, ao falar do recurso á sociedade civil “naturalizada”, proxección do “estado de natureza”, como espazo protexido pola lei natural e constituído en elemento estratéxico que o liberalismo opón ao poder da soberanía popular.

347 Quesada, (dir.), (2002: 23).

348 “Lo cierto es que la existencia de ámbitos de derechos 'prepolíticos', referidos especialmente al 'orden de propiedad', ha configurado, a lo largo de la historia, grupos de poderes privilegiados que ha sustraído al interés general y a la transparencia del espacio público la discusión y la determinación de tales «derechos prepolíticos».” Quesada, (dir.), (2002: 24).

349 “La crítica del neoliberalismo a las actuales corrientes que intentan redefinir el concepto de ciudadanía es deudora de la genealogía del metarrelato liberal, con el presupuesto de un orden prepolítico y que homologa los diversos derechos, tratando de impugnar los derechos sociales conquistados históricamente y pretendiendo invalidar los derechos positivizados en los diversos ordenamientos jurídicos.” Quesada, (dir.), (2002: 26).

350 A propósito de “la reconstrucción de la sociedad civil desde los postulados ideológicos del neoliberalismo, *vid.* Quesada, (dir.), (2002: 26-27).

351 “(...) el mercado no puede prescindir de las intervenciones públicas, y, con frecuencia, la «mano invisible» necesita de la presencia institucional.” Félix Ovejero, “Democracia y mercado”, en A. Arteta, E. García Guitián y R. Máiz, (eds.), (2003: 319), pp. 316-361.

proteger lo que ellos consideraron que era un valor último: la libertad individual «negativa».”<sup>352</sup>

Así pois, a política e o Estado como a súa encarnación adquiren unha dobre faceta instrumental: unha, na medida en que a política é utilizada como correa de transmisión dos intereses individuais, como recurso especialmente eficaz de darlle cumprida satisfacción; outra, en tanto que o rol do Estado debe limitarse a ser o protector da sociedade civil. En definitiva, o produto da intersección entre democracia e liberalismo é a democracia formal e representativa, que ten que lidiar coa permanente tensión entre o valor liberal de autonomía individual e o valor democrático da soberanía popular<sup>353</sup>. A liberdade negativa resulta manifestamente inadecuada como noción política, polo que debe ser reemplazada por unha concepción máis ampla da liberdade que supere as carencias da idea liberal de «non-intromisión». A liberdade negativa é desaxeitada para ser aplicada no contexto dun Estado democrático cuas actuacións – no caso de que poidan ser tildadas de “interferencias” – non só son lexítimas cando se axustan aos ordenamentos do Estado de dereito, senón tamén necesarias á hora de dotar de contido ás liberdades e aos dereitos; en demasiadas ocasións, os liberais máis achegados á ortodoxia esquecen mencionar as condicións que son necesarias para a realización da súa idea de liberdade como autonomía individual. Esta última cuestión é da máxima relevancia no campo da educación, especialmente, cando se require da intervención dos poderes públicos para paliar as situacións de desigualdade<sup>354</sup> mediante, por exemplo, a aplicación de políticas educativas de promoción ou inserción social; tampouco corren mellor sorte outras nomenclaturas: as nocións de «consentimento» ou «disputabilidade» son insuficientes por rebaixar as esixencias cívicas do réxime democrático por debaixo do umbral de participación cidadá. A democracia require algo máis que consentir ou rebatir as actuacións dos gobernantes; unha cidadanía democrática consciente demanda, ademais, poder ocuparse dos asuntos públicos.

### ***5.3. Republicanismo vs. Estado de dereito.***

Examinadas as tensións que son produto da relación entre liberalismo e democracia, cómpre agora pasar revista brevemente ás friccións que resultan do contacto entre unha versión forte da democracia de corte rousseauiano e a acepción da democracia como Estado de dereito.

“A fin, pues, de que el pacto social no sea un vano formulario, implica tácitamente el compromiso, el único que puede dar fuerza a los demás, de quién rehúse obedecer a la

---

352 Berlin, (1998: 272).

353 “La democracia liberal tiene que resolver el equilibrio entre su función como institución política (resolver los asuntos públicos), su fundamentación liberal (preservar la libertad negativa) y su principio de legitimidad democrática (la voluntad expresada en votos).” Félix Ovejero, (C., 2003: 54).

354 “(...) la desigualdad se traduce en asimetría, en privación de capacidades y en restricción de libertad, pues la libertad no sólo *no* se agota en la ausencia de prohibición, sino que requiere de interferencia legítima que dote de recursos morales, económicos, educativos y políticos a los ciudadanos.” Ramón Máiz, “Poder, legitimidad y dominación”, p. 74, en A. Arteta, E. García Guitián y R. Máiz, (eds.), (2003: 64-95).

voluntad general será obligado a ello por todo el cuerpo: lo cual no significa sino que se le forzará a ser libre (...)”<sup>355</sup>.

En mans dos teóricos do liberalismo, este fragmento convértese nun dos alegatos máis utilizados para atacar a Rousseau. O *Contrato social* presentaría un modelo de Estado totalitario no que o individuo é absorvido pola comunidade e no que a sociedade civil acaba por (des)integrarse no corpo político. Pero o aspecto máis controvertido do republicanismo e, por ende, o blanco principal das críticas dos seus opoñentes, é a “prioridad de las decisiones del *demos* sobre cualquier otra consideración”, isto é, de “los derechos configurados endógenamente en el propio proceso democrático.”<sup>356</sup> Unha maioría democrática non disciplinada polas institucións características do Estado de dereito podería reeditar a tan temida “tiranía da maioría”, contra a que nos preveñen Stuart Mill e Berlin. No caso de Rousseau, a característica división de poderes da democracia liberal – elemento esencial do xogo de contrapesos e dispositivos contramaioritarios – difumínase nunha soberanía compacta que non pode ser dividida nin representada. Unha soberanía que, ademais, escapa a calquera tentativa de *accountability*, e que tan só rinde contas ante si mesma<sup>357</sup>; motivo polo cal D. Held dirixe o seguinte reproche ao modelo rousseauniano de democracia radical:

“El problema es que Rousseau (...) no establecía límite alguno al alcance de las decisiones de una mayoría democrática (...) es difícil eludir la conclusión de que no logró reflejar adecuadamente las amenazas planteadas por el «poder público» para todos los aspectos de la «vida privada» (...)”<sup>358</sup>

Como podemos comprobar pola cita de Held, estes plantexamentos maximalistas de Rousseau son dificilmente dixeribéis para moitos pensadores, incluso para un republicano como Pettit, que dota a súa teoría do Estado dun aparato institucional de corte liberal<sup>359</sup> e que prefire substituír a participación pola disputabilidade<sup>360</sup>. A idea de disputabilidade en Pettit dilúe o seu valor potencial no labirinto do aparato de Estado. A primacía concedida á vertente institucional da política deixa unha escasa marxe á participación dos cidadáns. Ao que hai que engadir unha

355 Rousseau, (1989: 26).

356 Félix Ovejero, (C., 2003: 52).

357 Aspecto este que dá pé á posibilidade de establecer un paralelismo entre Rousseau e Hobbes: “El soberano de un Estado, ya sea una asamblea o un hombre, no está sujeto a las leyes civiles. Pues como tiene el poder de hacer y deshacer las leyes, puede librarse de estar sujeto a ellas cuando le plazca, derogando las leyes que le molestan, y promulgando otras nuevas.” Hobbes, (1989: 216).

358 Held, (2002: 81-82).

359 “Los republicanos modernos tendrán, pues, que prestar apoyo a determinadas instituciones que sirven para prevenir las amenazas mayoritarias. Tendrán que ver con buenos ojos las medidas contramayoritarias con que se asoció al republicanismo premoderno: la división bicameral del parlamento, el reconocimiento de restricciones constitucionales puestas a las leyes y la introducción de una carta de derechos.” Pettit (1999: 238).

360 “(...) un gobierno será democrático, un gobierno representará una forma de poder controlado por el pueblo, en la medida en que el pueblo, individual y colectivamente, disfrute de la permanente posibilidad de disputar las decisiones del gobierno.” Pettit, (1999: 242).

visión instrumental, no sentido en que, segundo a interpretación do propio autor, liberalismo e republicanismo coinciden en valorar a participación política como un medio para asegurar a non-interferencia e a non-dominación, respectivamente.

Pero voltemos ás tensións entre republicanismo e Estado de dereito; segundo o criterio dun heteroxéneo conglomerado de teóricos da política, a «democracia forte»<sup>361</sup> necesita axustarse a uns límites, encarnados, ben na Constitución, de tal forma que a Carta Magna fose capaz de “blindar” aqueles artigos máis sensíbeis referidos ás liberdades e dereitos básicos dos cidadáns<sup>362</sup>, ben na Declaración Universal dos Dereitos Humanos, expresión dun orden moral superior que protexe xuridicamente a dignidade de todo ser humano. Neste último sentido parece pronunciarse Habermas cando afirma: “a diferencia de las cuestiones éticas, las cuestiones relativas a la justicia no guardan relación originariamente con un determinado grupo. Para ser considerado legítimo, el derecho políticamente establecido debe estar en conformidad con principios morales que pretenden validez general más allá de los límites de una comunidad jurídica concreta.”<sup>363</sup>

#### **5.4. Síntese: autonomía privada e autonomía pública.**

Esta recapitulación que recolle as reflexións finais en relación co *estatus* da democracia no liberalismo e no republicanismo, apunta xa na dirección dun modelo de democracia que integre tanto os dereitos individuais como a participación da propia comunidade na xestión dos asuntos comúns; de tal xeito que o reto de estruturar adecuadamente o polo liberal da autonomía co polo republicano da soberanía preséntase como un reto ineludíbel dunha teoría política normativa da democracia.

“La tarea principal de una filosofía política moderna y democrática es precisamente la articulación de libertad individual y libertad política, pues es allí donde hunde sus raíces la cuestión del pluralismo y la ciudadanía democrática.”<sup>364</sup>.

A pesar deste loábel obxectivo ao que alude a politóloga, a tarefa non é doada, posto que o liberalismo e o republicanismo propoñen modelos democráticos diverxentes que se manifestan en toda unha serie de friccións que foron motivo de análise. Dependendo das posturas que adoptan os eruditos na materia, estas tensións poden ser superadas ou resultar irreconciliabeis; Pocock, por exemplo, decántase por esta última estimación; no seu “Postscriptum” a *El*

---

361 Tomamos prestada a expresión «*strong democracy*» de Benjamin Barber, *vid.* “Un marco conceptual: política de la participación”, en Rafael del Águila, F. Vallespín y otros, (eds.), (1998), *La democracia en sus textos*, Madrid, Alianza, 1998, pp. 281-296.

362 “(...) la condición contramayoritaria insiste en que, al menos en lo atinente a las leyes básicas más importantes (...) no debería resultar fácil cambiarlas (...) que las enmiendas a las leyes más básicas e importantes discurran por pautas particularmente tortuosas.” Pettit, (1999: 237).

363 Habermas, (1999: 239),

364 Mouffe, (1999: 63).

*momento maquiavélico* reformula a coñecida dicotomía de Berlin entre a liberdade negativa (“libertad frente a los obstáculos”) e a liberdade positiva (“la autodeterminación del propio ser”)<sup>365</sup> en termos da diferenza entre dereito e virtude; dous conceptos que resumen as diferenzas entre “la libertad que se protege y la libertad que se hace valer”<sup>366</sup> e que son os estandartes de dúas linguaxes ou narrativas históricas radicalmente inconmensurables<sup>367</sup>: por un lado, o discurso dos dereitos, tradicionalmente en mans dos xuristas, e por outro lado, o discurso da virtude, propio dos humanistas<sup>368</sup>. A retórica dos dereitos alzouse victoriosa, triunfando como discurso hexemónico, mentres que a linguaxe da virtude foi silenciada:

“(…) siempre he notado en la profesión histórica en general, y entre los historiadores del pensamiento político en particular, un escaso nivel de tolerancia (...) hacia una noción de virtud cívica que tal y como ha sido estudiada en *El momento maquiavélico*, resulte capaz de construir una historia por y para sí misma; y al contrario, advierto justamente un constante deseo de menoscabar o tratar de borrar su presencia en la historia.”<sup>369</sup>

É xustamente esta excesiva apelación á virtude a que critica Habermas, tachando ao republicanismo de “modelo demasiado idealista” e denunciando “el estrechamiento ético al que son sometidos los discursos políticos.”<sup>370</sup> Este encorsetamento ético da política é abertamente incompatíbel co pluralismo das sociedades contemporáneas e insuficiente como xustificación normativa do dereito; non obstante, Habermas valora o papel destacado que ocupa o proceso de xénese colectiva da vontade política a través da deliberación de cidadáns que cooperan para o logro do ben común. Pola súa parte, o principal aliciente do liberalismo reside no protagonismo do Estado constitucional ou de dereito, pero ao mesmo tempo que a teoría política deliberativa recolle estas achegas, desvincúlase dos suxeitos políticos instituídos polo liberalismo e o republicanismo: “dicha teoría se despide completamente de las figuras de pensamiento típicas de la filosofía de la conciencia que, en cierto modo, sugieren o bien atribuir la práctica de la autodeterminación de los ciudadanos a un sujeto social global o bien referir el imperio anónimo de la ley a sujetos particulares que compiten entre sí.”<sup>371</sup>

Como consecuencia da súa interlocución con liberais e republicanos, non resulta estraño que Habermas intente harmonizar os elementos máis significativos e valiosos dambalas dúas liñas de

---

365 Pocock, (2008: 666).

366 Pocock, (2008: 670).

367 “(…) desde que considero la «virtud» y el «derecho» antes irreductibles que incompatibles, me inclino por una visión a lo Berlin en la que esos conceptos de libertad no parecen estar en condiciones de llegar a una reconciliación final.” Pocock, (2008: 671).

368 *Cfr.* Pocock, (2008: 671).

369 Pocock, (2008: 672).

370 “*Der Fehler besteht in einer ethischen Engführung politischer Diskurse.*” Habermas, (1996: 283), *cfr.* p. 238 da tradución española (1999).

371 Habermas, (1999: 242).

pensamento político, asumindo “la tarea de equilibrar la tensión entre la soberanía popular y los derechos humanos.”<sup>372</sup> Para superar esta polaridade, Habermas recorre ao concepto de «autonomía» tal como é entendido no ámbito do dereito. A diferenza da moral, que manexa unha noción unívoca de “autonomía”<sup>373</sup>, o dereito opera coa “disociación” do termo (“*Aufspaltung der Autonomie*”): a reversibilidade «autores-destinatarios» da lei, comporta unha división da autonomía en pública e privada<sup>374</sup>. Estas dúas caras da autonomía son necesariamente complementarias, xa que os autores das leis, no rol de cidadáns que exercen a súa autonomía pública, son tamén os destinatarios das leis, en tanto que suxeitos do dereito<sup>375</sup>. Á hora de lexítimar o dereito, as dúas grandes tradicións da filosofía política fixeron prevalecer unha perspectiva da autonomía a costa de sacrificar a outra; o liberalismo fixo fincapé no imperio da lei, nos “clásicos derechos fundamentales que garantizan la autonomía privada de los ciudadanos”<sup>376</sup>. Deste xeito, o dereito lexítimase por funcionar a modo de dique de contención que protexe a liberdade dos individuos da potestade do Estado; pola súa parte, o republicanismo privilexiou o autogoberno colectivo por medio da posta en práctica de “los derechos de comunicación y participación que aseguran la autonomía pública de los ciudadanos.”<sup>377</sup> Así, a capacidade autolexisladora do corpo político é a única orixe lexítima das leis. Habermas aboga por manter un distanciamento crítico cara a estas dúas posicións defendendo a coorixinariedade (“*Gleichursprünglichkeit*”) da autonomía privada e pública<sup>378</sup>:

“De esta manera se explicita la intuición de que, por una parte, los ciudadanos sólo pueden hacer uso apropiado de su autonomía pública si son suficientemente independientes en virtud de una autonomía privada asegurada de manera homogénea; pero que a la vez sólo pueden lograr una regulación susceptible de consenso de su autonomía privada si en cuanto ciudadanos pueden hacer uso de su autonomía política.”<sup>379</sup>

Como se pode inferir a partir da cita, Habermas integra esa nómina de pensadores que perseveran na tentativa de construír un concepto normativo de democracia que recolla as

372 Habermas, (1999: 252).

373 Habermas remítenos á idea kantiana de autodeterminación: un suxeito moral autónomo cumpre as normas que se autoimpón e que, para expresar un deber moral, teñen que ser universalizabeis.

374 “*Daraus ergibt sich mit konzeptueller Notwendigkeit eine Rollenteilung zwischen Autoren, die Recht setzen (und sprechen), sowie Adressaten, die jeweils dem geltenden Recht unterworfen sind. Die Autonomie, die im moralischen Bereich sozusagen aus einem Guß ist, tritt im juristischen Bereich nur in der doppelten Gestalt von privater und öffentlicher Autonomie auf.*” Habermas, (1996: 298).

375 “*Die subjektiven Handlungsfreiheiten des Privatrechtssubjekts und die öffentliche Autonomie des Staatsbürgers ermöglichen sich wechselseitig. Dem dient die Idee, daß Rechtspersonen nur in dem Maße autonom sein können, wie sie sich in Ausübung ihrer staatsbürgerlichen Rechte als Autoren genau der Rechte verstehen dürfen, denen sie als Adressaten Gehorsam leisten sollen.*” Habermas, (1996: 298).

376 Habermas, (1999: 252).

377 Habermas, (1999: 252).

378 Habermas, (1996: 299), *vid.* p. 252 da tradución española (1999).

379 Habermas, (1999: 255).

aportacións máis valiosas das concepcións liberal e republicana do dereito e da liberdade. Mediante a idea de «*Gleichursprünglichkeit*», Habermas tenta salvar a distancia entre os dereitos individuais e a autodeterminación colectiva. A superación desta dicotomía pasa pola intuición de que a autonomía pública e privada do cidadán se reclaman mutuamente; aceptando a grandes trazos a solución habermasiana, a teoría política normativa da educación democrática en construción destacará, sen embargo, a importancia da autonomía pública baixo a acepción da participación social e política dos cidadáns. Evidentemente, non se pode obviar que as liberdades públicas se asentan sobre a base dos dereitos individuais, posto que é o recoñecemento dos devanditos dereitos o que autoriza a construción de espazos sociais e políticos de expresión<sup>380</sup>, pero é a acción política, nas súas variadas manifestacións, a que dá vigor aos dereitos individuais rescatándoos (moitas veces) dunha consideración meramente formal. De tal xeito que é dende os heteroxéneos ámbitos de participación cidadá onde se exercitan e fortalecen os dereitos individuais (reclamando, por exemplo, as condicións materiais que os fan posibles). É neste sentido no que esta (nova) significación de autonomía pública cobra importancia como dimensión fundamental da cidadanía democrática.

### **5.5. Democracia participativa e espazo público.**

A noción de «política» como participación é consubstancial á propia definición de democracia e tamén á idea de liberdade coa que a asociamos: a liberdade exerceuse participando. Así, a concepción normativa da democracia que se propón neste traballo manexa un concepto de “política” moi diferente ao da teoría liberal, posto que rebasa a idea de representación ao soste que a política é, fundamentalmente, acción; pero un tipo de acción que entraña un *modus vivendi* cívico que impregna ao conxunto da sociedade e que, polo tanto, non se reduce ao labor de representar ou legislar. No marco deste *modus vivendi democraticus*, no que se lle devolve o protagonismo ao cidadán, é onde cobra significado a política como tarefa colectiva de resolución de conflitos mediante a participación directa dos afectados; as férreas dicotomías do liberalismo, a saber, privado/público, sociedade civil/Estado (onde cada elemento do par de opostos funciona a modo de compartimento estanco), perden o seu valor, ao tempo que se fan permeabeis. Crítica que en menor medida, debido á súa concepción activa da cidadanía, tamén se pode dirixir ao republicanismo, especialmente, a algunhas das súas máis recentes formulacións – como a de Pettit – que acostuman acoutar a política dentro das marxes do aparato de Estado; a política (liberal) circunscrita ao aparato estatal, dominio da “clase política”, traspasa – grazas ao impulso democrático – o estreito recinto do institucional, ampliando o terreo de xogo do político (como

---

380 Así o dereito individual de asociación permite facerse socio dun colectivo veciñal ou afiliarse a un sindicato ou a un partido político.



espazo) e da política (como actividade); o Estado non esgota as dimensións da política; participar non significa, nin preferentemente nin exclusivamente, intervir nas institucións da política formal ou regulada. Ábrese polo tanto un campo de acción máis extenso para a participación dos cidadáns nos asuntos comúns; un ámbito de actuación política no que adquire importancia unha revitalizada sociedade civil<sup>381</sup>.

A sociedade democrática eríxese sobre a base dun tecido asociativo robusto, dunha sociedade civil que non sexa fagocitada nin polo mercado nin polo Estado<sup>382</sup>. En conclusión, a democracia participativa require dun espazo cívico *sui generis* onde o político non se identifique unicamente co institucional e no que o público non sexa acaparado totalmente polo entramado estatal. Ante os déficits de lexitimidade da democracia formal, urxe revitalizar o estilo de vida democrático mediante a aplicación de políticas que incentiven a participación efectiva dos cidadáns nos temas de interese público. Con esta intención, unha teoría política da educación democrática que promova a intervención do conxunto da cidadanía nas distintas esferas da vida social e política constitúe un elemento indispensábel da democracia participativa. Unha política comprometida con este modelo de democracia pulará (especialmente dende as diferentes administracións do Estado) pola creación de espazos de encontro da cidadanía, pero para evitar caer nunha visión paternalista do Estado, hai que dicir que os ámbitos públicos de participación cívica son conquistados – case sempre – grazas á presión da cidadanía organizada asociativamente que reclama a súa presenza na toma de decisións respecto dos asuntos que lle afectan directamente.

Pechamos esta primeira parte dedicada á democracia estando en condicións de adiantar os respectivos modelos de cidadanía que se derivan das concepcións liberal e republicana da democracia. A relevancia da vertente administrativo-institucional do Estado e do *corpus* xurídico no que se recollen os dereitos individuais, correspóndese no liberalismo cunha cidadanía que acostuma ser etiquetada na literatura política como cidadanía formal, é dicir, unha cidadanía meramente legal e, porén, politicamente débil. Mentres que o estilo de vida colectivo definido pola virtude cívica e a participación política que caracteriza ao *pathos* democrático republicano casa á perfección cun modelo de cidadanía activa; unha cidadanía forte, isto é, politicamente densa.

---

381 Dúas suxerentes propostas que deliñan unha idea normativa da sociedade civil que sirva de apoio a unha democracia con amplas bases participativas pódense atopar en Michael Walzer, “La idea de sociedad civil. Una vía de reconstrucción social”, en Rafael del Águila, F. Vallespín y otros, (eds.), (1998: 375-394) e en Javier Peña, en A. Arteta, E. García Guitián y R. Máiz, (eds.), (2003: 196-214).

382 “(...) la sociedad civil, como base social de una esfera pública autónoma, se diferencia tanto del sistema económico de acción como de la administración pública.” “(...) los espacios públicos movilizados culturalmente, que por su parte hallan una base en las asociaciones de una sociedad civil alejada por igual del Estado como de la economía.” Habermas, (1999: 243, 245).

## CIDADANÍA.

“La democracia ya no responde a los objetivos que tuvo en el pasado. Estamos entrando en una zona peligrosa, un mundo de grandes corporaciones que dominan la mente de las personas. De tal forma que la gente ya no se haga las preguntas eternas. Sólo las relativas a hoy. Se está construyendo un nuevo sistema de esclavitud en el que cada teléfono móvil, cada herramienta tecnológica personal, es un tipo particular de cadena para trasladarnos a un futuro en el que no se plantearán asuntos políticos. Porque no quieren ciudadanos que se hagan preguntas, quieren ciudadanos que compren.”

Emir Kusturica

### 1. Introducción.

Sabido é que este traballo se desprega – a modo de tríptico – en tres pezas: democracia, cidadanía e educación. O primeiro apartado da tese, que leva por título “Democracia”, presentaba *grosso modo* os postulados teóricos do liberalismo e do republicanismo ao fio da exposición das súas concepcións da liberdade e do dereito. Deste xeito, xa se preparaba o terreo para o posterior exame das súas respectivas propostas de cidadanía (que abordaremos nesta segunda parte da tese). Como teremos ocasión de comprobar, os principios e valores que integran as teorías normativas da democracia de liberais e republicanos tamén están incluídos, obviamente, nas súas teorías normativas da cidadanía; afirmación que podemos facer extensíbel ás súas particulares concepcións da educación cívica. Efectivamente, a maneira en que republicanos e liberais pensan a democracia tamén se ve reflectida nas súas teorías políticas da educación democrática. Así pois, a conexión interna de democracia, cidadanía e educación fai posíbel que este segundo apartado do traballo sirva de nexo para os outros dous: as análises no ámbito da cidadanía permítennos, retrospectivamente, recoñecer nos modelos de cidadanía liberal e republicana os perfís básicos das súas propostas de democracia, e ao mesmo tempo, prospectivamente, esta inmersión no campo da cidadanía tamén resulta valiosa para anticipar os trazos elementais das teorías políticas da educación, democrática, liberal e republicana.

Pero para evitar enclaustrarnos no círculo pechado das polémicas académicas entre republicanos e liberais será necesario delimitar con claridade a mesma noción de «cidadanía» partindo dos seus atributos definatorios, para, posteriormente, afondar nos debates máis recentes que tiveron lugar dentro da teoría política da cidadanía en torno a cuestións tan relevantes como os dereitos sociais, o feminismo, o multiculturalismo e a globalización. En consecuencia, examinaremos as variadas controversias que resultan da intersección da cidadanía coa clase social, o xénero, a cultura e a mundialización. Nesta orde de cousas, prestaremos especial

atención á crítica da cidadanía universal e abstracta por parte da teoría política feminista, así como á incidencia do multiculturalismo e da globalización sobre as formulacións liberal e republicana da cidadanía. Como resultado da confrontación coas novas realidades sociais xorden interesantes tentativas de reformulación da cidadanía liberal e republicana ás que cómpre prestar atención.

As nosas pesquisas confluirán finalmente na proposta dunha noción teórico-práctica de cidadanía<sup>383</sup> articulada a partir das conclusións que se extraían das discusións no ámbito da teoría política contemporánea. Paso previo para que este concepto de cidadanía poida servir de base para a elaboración dun proxecto de teoría política normativa de formación de cidadáns democráticos. Efectivamente, elaborar unha proposta de teoría política da educación democrática require previamente pensar a cidadanía democrática, por tanto, na medida en que esta segunda parte do traballo dedicado á cidadanía se sitúa no punto intermedio deste tríptico que conforma a tese, serve de nexo de unión entre as discusións en torno á democracia e os debates sobre a educación cívica, que están marcados polas controversias nas que se ve envolta a cidadanía debido á acción que sobre ela exercen as forzas desencadeadas polo proceso de globalización. Tendo en conta isto, hai que estar atentos ás temáticas e problemáticas que se derivan dos debates acerca da cidadanía para unha teoría política da educación democrática.

### ***1.1. Teoría política e teoría da cidadanía.***

No seu coñecido artigo publicado en 1994 na revista «*Ethics*»<sup>384</sup>, Will Kymlicka e Wayne Norman daban conta dos factores que propiciaran “o retorno do cidadán” ao debate político. Unha fervenza vertixinosa de acontecementos históricos, as novas realidades sociais emerxentes e os avatares políticos do momento conxuntábanse para situar na palestra o concepto de cidadanía. Podemos mencionar, por citar os máis relevantes, os sucesos que se desencadearon tras a caída do muro de Berlín e o concomitante proceso de disolución dos réximes comunistas na Europa do Leste, ao que contribuíron os movementos de resistencia pacífica da cidadanía, a desmembración da U.R.S.S., que avivou as reivindicacións nacionalistas nos países da antiga órbita soviética, os novos fluxos migratorios, especialmente no marco da U.E., que obrigan a introducir na axenda política cuestións relativas ao multiculturalismo e á pluriethnicidade, a

---

383 Tomamos en consideración a recomendación de Fernando Quesada no sentido en que a noción normativa de cidadanía de alcance teórico-práctico se inserte na realidade socio-histórica e non sexa unha simple instancia contrafáctica; razón pola esperamos que non caian en saco roto as súas advertencias: evitar tanto a hiperrepresentación irrestrita como os sesgos utópico, ahistórico e moralizante que lastran habitualmente a noción de cidadanía. F. Quesada, en Quesada, (dir.), (2002: 16-17).

384 W. Kymlicka e W. Norman, “Return of the Citizen: A Survey of Recent Work on Citizenship Theory”, «*Ethics*», vol. 104, January 1994, Chicago, The University of Chicago Press, pp. 257-289; aquí manéxase a tradución española: “El retorno del ciudadano. Una revisión de la producción reciente en teoría de la ciudadanía”, en «*La Política. Revista de estudios sobre el Estado y la sociedad*», nº 3: “Ciudadanía. El debate contemporáneo”, octubre de 1997, pp. 5-33.

globalización económica e cultural propiciada polas novas tecnoloxías da comunicación, a crise do Estado do benestar e a aplicación de políticas neoliberais que recortan os dereitos sociais e, finalmente, a apatía política dos cidadáns que se plasma de xeito máis evidente no aumento dos índices de abstención e que obedece a unha moi variada conxunción de causas (burocratización dos partidos políticos, corrupción dos corpos públicos, lonxanía dos órganos de decisión política, etc.). Kymlicka e Norman sinalan que a recuperación do interese pola cidadanía tamén foi consecuente coa preocupación da teoría política polos temas da xustiza e a pertenza; así, o concepto de «cidadanía», ao englobar as temáticas dos dereitos e da vinculación coa comunidade, sintonizaba perfectamente coas liñas de investigación en vigor. Sen embargo, o estudo da cidadanía foi escorándose cada vez máis cara a aspectos institucionais e xurídicos; por unha banda, a causa da redución da teoría política a teoría do Estado, interesada no entramado constitucional e administrativo do aparato estatal, e por outra banda, debido á fixación da teoría da cidadanía polos aspectos legais asociados aos dereitos cidadáns, pero como ocorre case sempre, a presión da realidade (os eventos sociais, económicos e políticos antes mencionados) obrigan á teoría da cidadanía a reorientar o seu rumbo nunha nova dirección; como afirman Kymlicka e Norman, “estos acontecimientos han demostrado que el vigor y la estabilidad de una democracia moderna no dependen solamente de la justicia de su «estructura básica», sino también de las cualidades y actitudes de sus ciudadanos”<sup>385</sup>; por tanto, a produción recente na teoría da cidadanía encamiñou os seus pasos cara a dúas cuestións relacionadas coas cualidades e actitudes cívicas que foran soslaianas polos investigadores; dunha parte, o tema das virtudes cívicas, froito da toma de conciencia de que a cidadanía conleva tamén responsabilidades e obrigacións, de tal xeito que dereitos e deberes constitúen necesariamente as dúas caras da condición cidadá; doutra parte, o asunto da identidade cívica, intimamente ligada á pertenza comunitaria que cobra cada vez máis importancia a raíz do pluralismo e do multiculturalismo; en palabras dos propios autores:

“La primera se centra en la necesidad de complementar (o sustituir) la aceptación pasiva de los derechos de ciudadanía con el ejercicio activo de las responsabilidades y virtudes ciudadanas (...) la segunda señala la necesidad de revisar la definición de ciudadanía generalmente aceptada con el fin de incorporar el creciente pluralismo social y cultural de las sociedades modernas. ¿Puede la ciudadanía aportar una experiencia común de identidad y lealtad a los miembros de la sociedad?”<sup>386</sup>

Examinemos un pouco máis detidamente cada unha destas vertentes da cidadanía que protagonizan boa parte das publicacións da literatura política dende a década dos anos 90. Xa

---

385 Kymlicka e Norman, *art. cit.*, p.6.

386 Kymlicka e Norman, *art. cit.*, p.8.

dixemos que o sentido dos deberes cívicos quedara eclipsado polo interese posto no ámbito institucional da democracia, no tema da xustiza e, sobre todo, pola poderosa presenza dos dereitos de cidadanía<sup>387</sup>: “pero hoy toma fuerza a lo largo de todo el espectro político la idea de que el concepto de ciudadanía debe desempeñar un papel normativo independiente en toda teoría política plausible, y que la promoción de la ciudadanía responsable es un objetivo de primera magnitud para las políticas públicas”<sup>388</sup>. De entrada, a reflexión acerca das virtudes cívicas provoca dúas preguntas: ¿como se forman (bos) cidadáns? e ¿cales son as responsabilidades dun (bo) cidadán? Estas preguntas resultan especialmente relevantes para as pretensións dunha teoría política da educación democrática que ademais ten que facer fronte a unha serie de dificultades: ¿onde se forman (bos) cidadáns?; en caso de conflito, ¿que instancia educativa debe prevalecer, a familia, a comunidade relixiosa, a escola?; a educación moral ou en valores, ¿debe ser unha parte da formación democrática dos cidadáns?

O outro punto que debemos examinar é o da identidade; o conflitivo solapamento de diversas pertenzas, identidades e lealdades que definen a individualidade no contexto da sociedade contemporánea foi, sen dúbida, o factor que máis contribuíu á necesidade de reformular o concepto de cidadanía. Diagnóstico co que coincide Javier Peña:

“Los fenómenos ligados a la globalización económica y cultural, las migraciones a gran escala, la multiculturalidad de las sociedades, por una parte, y por otra, complementariamente, el renovado énfasis con que se plantean los problemas de la identidad colectiva (sea nacional, cultural, de género, etc.) obligan a revisar la noción de ciudadanía como estatus de pertenencia y de inclusión y exclusión. La igual condición legal de los ciudadanos como portadores de un determinado estatus jurídico y político ha de confrontarse y hacerse compatible con la pluralidad de pertenencias y adhesiones de los sujetos modernos; la esfera política se inscribe de forma problemática en las esferas social y cultural.”<sup>389</sup>

A cuestión da identidade cívica plantexa directamente dúas interrogantes: ¿quen é cidadán?, ¿como se adquire o *estatus* de cidadán? Preguntas que van parellas aos criterios de acceso á cidadanía que determinan quen é (inclusión) e quen non é integrante con plenos dereitos da comunidade política. Criterios que non clausuran o problemático *estatus* do cidadán, ao plantexarse, baixo a presión da “loita polo recoñecemento”, a cuestión das “fronteiras internas” da cidadanía: a exclusión de feito de aqueles membros da comunidade política que integran un

387 “Para la mayor parte de la teoría política de posguerra, los conceptos normativos fundamentales eran democracia (para evaluar los procedimientos de decisión) y justicia (para evaluar los resultados). Cuando se hablaba de la idea de ciudadanía, se la veía como derivada de las nociones de democracia y justicia; un ciudadano es alguien que tiene derechos democráticos y exigencias de justicia”, Kymlicka e Norman, *art.cit.*, p.23.

388 Kymlicka e Norman, *art.cit.*, p.23.

389 Javier Peña, “La ciudadanía”, p. 215, en A. Arteta, E. García Guitián y R. Máiz, (eds.), (2003: 215-245).

grupo diferenciado<sup>390</sup>. Polo tanto, o tratamento da pluralidade de pertenzas, identidades e lealdades no contexto do Estado-nación (ou no marco das estruturas políticas supranacionais) tamén comporta grandes retos: ¿como harmonizar as diferentes identidades particulares coa pertenza á comunidade política? En palabras de Kymlicka e Norman: “¿es suficiente en sí misma [la ciudadanía] para incluir en pie de igualdad a los grupos históricamente excluidos o, al menos en algunos casos, es necesario agregar disposiciones particulares?”

Esta presentación xeral das temáticas e problemáticas que marcaron e aínda marcan as principais liñas de investigación no campo da teoría da cidadanía sérvenos para anticipar a tarefa que temos por diante; por unha parte, trátase de esclarecer o que se entende por «cidadán» recollendo os trazos e perspectivas que se consideran constitutivas do concepto normativo de cidadanía, ao tempo que retomaremos con máis profundidade as polémicas asociadas á pertenza, a identidade e os criterios de «inclusión-exclusión»; por outra parte, introducíranse unha serie de concepcións normativas da cidadanía, empezando pola xa clásica definición de T.H. Marshall e continuando polo exame dos modelos liberal e republicano de cidadanía. Unha vez que xa foron expostas ao longo do apartado I: “Democracia” as respectivas percepcións que da liberdade e dos dereitos, da política e do Estado, do individuo e da sociedade teñen o liberalismo e o republicanismo, presentaremos as súas correspondentes concepcións normativas da cidadanía; veremos cómo a diferente bagaxe teórica destas dúas correntes políticas que dá lugar a dous modelos de democracia distintos explica asemesmo os seus diverxentes ideais de cidadanía.

## ***1.2. O campo semántico-problemático da cidadanía.***

Neste apartado perseguimos dous obxectivos principais: por un lado, introducir a noción de «cidadanía» tal e como se utiliza na teoría política actual, para o cal trataremos de rastrexar os conceptos básicos que a definen; por outro lado, queremos presentar os contextos teórico-prácticos ligados ás novas realidades sociais e políticas nos que se debate acerca da cidadanía. Os estudos que se desenrolan neste eido acostuman coincidir á hora de sinalar que pertenza, dereitos e participación son os tres elementos que integran a noción de cidadanía<sup>391</sup>: “un

---

390 “(...) muchos grupos – negros, mujeres, pueblos aborígenes, minorías étnicas y religiosas, homosexuales y lesbianas – todavía se sienten excluidos (...) pese a poseer los derechos comunes propios de la ciudadanía. Los miembros de tales grupos se sienten excluidos no sólo a causa de su situación socio-económica sino también como consecuencia de su identidad socio-cultural: su «diferencia».” Kymlicka e Norman, *art.cit.*, p.25.

391 Como habitualmente se engloba a participación dentro dos dereitos (políticos) algúns investigadores tenden a destacar fundamentalmente dous aspectos no concepto de cidadanía: un estatuto legal que converte ao cidadán en portador de dereitos, e a pertenza que conecta ao cidadán co Estado-nación, outorgándolle unha nacionalidade; véxase, a modo de exemplo, a seguinte definición proposta por P. Allegue: “El término ciudadanía tiene diversos significados. Dos son, sin embargo, los que se utilizan con mayor frecuencia. Por un lado, designa una condición de sujeto reconocido de relaciones jurídico-políticas, un estatus que atribuye derechos y deberes dentro de un Estado. Por otro, hace referencia al conjunto de ciudadanos/as que están vinculados/as públicamente a una nación. Puede también significar nacionalidad y/o estatalidad”, Pilar Allegue, “De la ciudadanía. Tesis para un debate filosófico-jurídico”, p.82, en Fernando Quesada, (dir.), (2002: 77-110).

ciudadano es alguien que pertenece plenamente a la comunidad (no es un extranjero, ni un mero residente), que tiene en virtud de ello ciertos derechos (y los deberes correspondientes), y que de algún modo toma parte en la vida pública”<sup>392</sup>. Estas pezas constitutivas da cidadanía (a saber, pertenza, participación e dereitos) corresponden ás tres dimensións da concepción moderna do cidadán que nos legaron, xa nas postrimerías do século XVIII, as revolucións americana e francesa: a cidadanía nacional-estatal que remite á idea de pertenza a un Estado-nación; a cidadanía política que faculta aos membros de pleno dereito da comunidade política para interviren nos asuntos comúns, e a cidadanía legal, que establece a igualdade de dereitos e deberes<sup>393</sup>. Como ben indica Javier Peña – quen nos está axudando a trazar a cartografía do concepto – as distintas teorías políticas resaltan un ou outro elemento da noción de cidadanía (a pertenza, a participación ou os dereitos), privilexiando polo tanto unha ou outra das súas dimensións: a nacional-estatal, a política ou a legal<sup>394</sup>. Sen lugar a dúbidas, os elementos e dimensións da cidadanía que son obxecto de interese dependen do propio *background* da teoría política en cuestión, isto é, das súas premisas antropolóxicas, da súa visión do político e da política, de cómo pensan as relacións individuo/sociedade e sociedade/Estado e, en consecuencia, de cómo conciben a liberdade, o dereito e a democracia. Dentro do panorama da teoría política contemporánea existe, pois, unha amplísima proposta de concepcións normativas da cidadanía de moi diversa índole. Ademais, como xa dixemos, a exposición do campo semántico que define a cidadanía debe ir acompañada do relato dos contextos problemáticos nos que se discute actualmente este concepto; segundo Bottomore, as transformacións sociais acaecidas nas últimas décadas do século XX suscitan novos problemas<sup>395</sup> en relación coa identidade e a pertenza que obrigan a revisar o que hoxe en día entendemos por cidadán.

### **1.2.1. Participación.**

A participación constitúe o compoñente esencial da cidadanía na súa acepción política; baixo esta perspectiva, o cidadán é, ante todo, un suxeito político activo que toma parte nos asuntos públicos mediante o control e a xestión das institucións políticas. A estes efectos, a cidadanía política achega ao *estatus* xeral do cidadán dous dereitos fundamentais: o de elixir representantes

---

392 Javier Peña, “La formación histórica de la idea moderna de ciudadanía”, en Quesada (dir.), (2002: 43), *vid.* J. Peña, en A. Arteta, E. García Guitián y R. Máiz, (eds.), (2003: 215).

393 *Vid.* de novo Javier Peña, en Quesada (dir.), (2002: 62) e en Arteta, García Guitián e Máiz, (eds.), (2003: 218-219).

394 “Es el modo en que se conjugan y la importancia relativa que en un momento dado o en un discurso se atribuye a uno u otro de estos elementos lo que determina la idea de ciudadanía que se mantiene en cada caso”, Peña, en Quesada (dir.), (2002: 43-44).

395 T. H. Marshall e Tom Bottomore, (1998), *Ciudadanía y clase social*, Madrid, Alianza, 1998. Bottomore, no ensaio que constitúe a segunda parte deste libro (pp. 83-137), no que analiza a vixencia das teses de Marshall “cuarenta años después”, refírese “a los problemas que presenta la ciudadanía en sociedades cuyas poblaciones no son precisamente homogéneas”, p.100.

políticos e o de ser elixido membro dun órgano de representación política<sup>396</sup>. Estes dereitos políticos trazan unha nítida liña de separación entre o cidadán, que ten a posibilidade de ser elector e representante, e o estranxeiro<sup>397</sup>, que podendo ter recoñecidos certos dereitos civís ou sociais<sup>398</sup>, carece por completo de dereitos políticos, de tal xeito que para moitos investigadores, o principal criterio de demarcación da cidadanía vén dado polos dereitos políticos, ate o extremo de que unha política inclusiva que loite por ampliar a cidadanía pasa, indefectibelmente, por conceder dereitos políticos a quen carece deles. Como constata Bottomore, as condicións de pleno acceso aos dereitos acostuman seguir a secuencia: residencia – traballo – cidadanía: “los derechos civiles y sociales, e incluso los políticos, con ciertas limitaciones, se garantizan cada vez con más facilidad a los que viven y trabajan (o están jubilados) en un determinado país, al margen de su ciudadanía nacional”<sup>399</sup>.

A democracia ateniense eríxese no precedente clásico da cidadanía política, no que se inspiran os defensores do republicanismo e da democracia radical; as cidades-Estado italianas do Renacemento e os procesos constituíntes que sucederon ás Revolucións americana e francesa contarían asmesmo entre os fitos históricos reseñabeis da dimensión política da cidadanía. Tendo en conta estes referentes, os apoloxistas da participación política reclaman a intervención da cidadanía en todos os ámbitos da vida civil para remediar o déficit democrático do Estado liberal; afirman que a imprescindíbel rexeneración da democracia pasa polo incremento das cotas de participación cidadá e pola recuperación do sentido da responsabilidade pública que temos en tanto que formamos parte da comunidade política. Pero á hora de reeditar este modelo de cidadanía asentado sobre a participación política, republicanos e demócrata-radicais atópanse coas obxeccións teóricas esgrimidas polos seus adversarios e cos obstáculos da teimuda realidade política. A súa enfervorizada defensa da participación directa e do asemblearismo – de difícil encaixe no entramado institucional da democracia representativa de masas – son tildadas de utópicas e anacrónicas<sup>400</sup>. Os mesmos reproches merece a reivindicación (extemporánea) das virtudes cívicas, que consideran que están lonxe das aspiracións duns cidadáns abúlicos, rebaixados á condición de meros consumidores no mercado mundial.

Por outra parte, algúns críticos estiman que a retórica das virtudes cívicas acarrega unha pesada carga ética que retrotrae á teoría política a formulacións premodernas; neste sentido, as obxeccións fan fincapé en que a hipóstase da actividade política como modelo de vida boa casa

---

396 Marshall (e Bottomore), (1998: 23).

397 Postergamos de momento a discusión sobre as “fronteiras internas” da cidadanía.

398 Por exemplo, comprar ou vender bens inmobeis, recibir asistencia sanitaria e educación gratuíta, etc.

399 (Marshall e) Bottomore, (1998: 127).

400 Neste punto, as críticas repiten en numerosas ocasións os argumentos de Constant no seu debate acerca da liberdade dos antigos e a liberdade dos modernos.



moi dificilmente co pluralismo da sociedade contemporánea. Chantal Mouffe resume estas dúas críticas: “(...) el republicanismo cívico enfatiza el valor de la participación política y atribuye un papel central a nuestra inserción en una comunidad política. Pero el problema surge con la exigencia de concebir la comunidad política de una manera incompatible con la democracia moderna y el pluralismo liberal”<sup>401</sup>. Kymlicka e Norman comparten esta crítica que apunta cara ao republicanismo cívico debido a “su énfasis en el valor intrínseco que tiene la actividad política para los propios participantes”<sup>402</sup>. Detractores e defensores sinalan a Pocock como o expoñente máis ilustre do enxalzamento da actividade política considerada consubstancial ao home; como xa sabemos, seguindo postulados aristotélicos, o autor de *The Machiavellian Moment* afirma que a participación política constitúe un ideal de vida enraizado profundamente na propia natureza do ser humano. Na medida en que a vida activa é elevada a categoría antropolóxica de primeiro nivel, a mingua ou subtracción da participación política priva ao home dunha dimensión esencial da súa existencia.

A xuízo de Kymlicka e Norman, a estas exaltacións da participación cívica como *summum bonum* e da política como fin en si mesma, cabe replicar lembrando que existe unha heteroxeneidade de plans de vida (boa) e recoñecendo que a política como “un medio para proteger la vida privada”<sup>403</sup> atesoura un innegábel valor para o ser humano; segundo os autores:

“la mayor parte de la gente no encuentra su principal fuente de felicidad en la política sino en la vida familiar, el trabajo, la religión o el ocio. La participación política es vista como una actividad ocasional y por lo general gravosa, aunque necesaria para que el gobierno respete y proteja la libertad que permite a los individuos proseguir sus actividades y cultivar sus vínculos personales”<sup>404</sup>.

### 1.2.2. Dereitos.

O conxunto de dereitos dos que é acredor o individuo define a cidadanía dende o punto de vista legal; neste sentido, T. H. Marshall, un dos expoñentes máis significativos da cidadanía legal, que el reformula nunha triple vertente civil, política e social, afirma que ser cidadáns “significa exigir un puesto como miembro de pleno derecho de la sociedad”<sup>405</sup>. Retrocedendo no tempo, o antecedente clásico desta dimensión xurídica da cidadanía sitúase en Roma que, ao longo dos diversos réximes políticos que foi adoptando, estendeu dentro do seu territorio e entre determinados sectores da poboación, a cidadanía romana a modo de *estatus* legal. Outro fito

401 Mouffe, (1999: 92).

402 Kymlicka e Norman, *art.cit.*, p.16. Como indican estes autores, esta perspectiva do republicanismo cívico leva a considerar que la vida política es superior a las satisfacciones puramente privadas que puedan proporcionar la familia, el vecindario o la profesión y debe por lo tanto ocupar el centro de la vida de las personas”, p. 16.

403 Kymlicka e Norman, *art.cit.*, p.16.

404 Kymlicka e Norman, *art.cit.*, p.16.

405 Marshall (e Bottomore), (1998: 20).

histórico importante foi o da cidadanía moderna que, rachando cos residuos feudais do Antigo Réxime, converteu ao individuo en titular de dereitos en tanto que integrante da comunidade nacional (e non en función da súa adscrición a un estamento ou gremio)<sup>406</sup>, de tal forma que se acostuma a incluír o individualismo entre os elementos que definen a cidadanía moderna: “el individuo, como singular, como «átomo social» es el sujeto ahistórico que protagoniza desde el estado de naturaleza y, frente a la sociedad, la titularidad de los derechos (primero naturales, después civiles) y la construcción contractualista de la sociedad política, que debe garantizar estos derechos naturales, erigiendo así el Estado de Derecho”<sup>407</sup>.

Foi o liberalismo clásico o que – en consonancia coa súa ideoloxía mercantilista – asumiu con determinación esta concepción individualista dos dereitos, das liberdades e, consecuentemente, da cidadanía. Unha vez o liberalismo afianzou a súa posición hexemónica dentro da teoría política, eclipsando a ideoloxía civil do republicanismo, o camiño quedaba libre para trasladar a noción de cidadanía dende o autogoberno cara aos dereitos<sup>408</sup>. O abandono do concepto politicamente denso de autogoberno e a súa substitución polas ideas de consentimento ou control, contribuíron a relegar ao olvido á cidadanía activa, que pasou a ser reemplazada por “una ciudadanía que, aun incluyendo un amplio repertorio de derechos individuales, sea políticamente *desactivada*, débil”<sup>409</sup>; como xa temos dito en numerosas ocasións, para os liberais o decisivo non é a participación, senón a protección da esfera privada e a tal efecto, os dereitos que delimitan o ámbito da liberdade individual deben actuar como barreiras ante a intromisión do poder da maioría. Deste plantexamento deriva a tensión entre a participación (o apoderamento – empowerment – dos cidadáns) e os dereitos que o liberalismo nos deixa en herdanza e que constitúen, en opinión de Javier Peña, un dos grandes desafíos que ten ante si a teoría da cidadanía:

“Se trataría entonces de explorar cómo se relacionan y en qué medida pueden conjugarse la extensión de la ciudadanía – el conjunto de los que disfrutan del *status* legal de ciudadanos – y la intensidad de la misma – el peso y la fuerza real en el control de la vida social –. Aparentemente, hay una relación inversa: parece como si hubiera que elegir entre una ciudadanía generalizada, pero débil, y una ciudadanía fuerte, pero reservada a unos pocos. El

---

406 A este respecto afirma Javier Peña: “es además una tesis generalmente aceptada la de que la ciudadanía moderna implica el paso de lo estamental a lo individual, es decir el tránsito de una situación en que el individuo no tiene una entidad separable de su pertenencia como miembro a una colectividad, a otra en la que el valor y contenido de la ciudadanía se determina por el *status* que tienen los individuos como tales”, Peña, en Quesada,(dir.), (2002: 44).

407 Allegue, en Quesada, (dir.), (2002: 106).

408 “Se ha producido por tanto un desplazamiento de significado de la ciudadanía que cambia el valor de la condición de ciudadano y su relación con la esfera pública, y que es necesario explicar. ¿Por qué la historia de la ciudadanía moderna no es la de la conquista del autogobierno, sino la de la adquisición de los derechos individuales?”, Peña, en Quesada, (dir.), (2002: 44).

409 Peña, en Quesada, (dir.), (2002: 45).

reto para una teoría de la ciudadanía (...) es mostrar cómo es posible una ciudadanía universalizada y políticamente efectiva.”<sup>410</sup>

En relación cos dereitos e a cidadanía legal, tampouco o republicanismo escapa ás dificultades derivadas, no seu caso, da estreita conexión entre o cidadán e a cidade, que dá lugar á tensión entre os dereitos do cidadán e os dereitos do home (que baixo outro punto de vista poder ser formulada como a fricción entre patriotismo e cosmopolitismo): ou ben concebimos os dereitos como propios do cidadán, en base á súa pertenza á comunidade política, ou ben consideramos os dereitos como universais, facéndoos extensíbeis a todos os seres humanos. O primeiro termo da disxunción exclúe da cidadanía aos que carecen dun vencello directo co Estado-nación, negándolles os dereitos exclusivos dos nacionais aos extranxeiros; o segundo termo defende unha cidadanía inclusiva, pero a risco de desvalorizar o seu carácter nacional e/ou a súa fortaleza política.

En opinión de Bottomore estes dilemas obrigan a revisar a fondo a relación entre Estado-nación, cidadanía e dereitos, especialmente á luz das transformacións acaecidas na historia recente de Europa; o estudo de Marshall serve de base para as reflexións de Tom Bottomore na súa análise dos desenrols ulteriores da cidadanía no período que abrangue dende a década dos anos cincuenta ate a dos noventa. A investigación de Marshall cinguíase ao contexto da sociedade inglesa de postguerra, e as súas conclusións, aínda que segundo Bottomore poderían aplicarse a outros contextos, teñen un alcance restrinxido; as limitacións da análise de Marshall, froito dun marco histórico concreto, fan necesario un novo enfoque, atendendo aos cambios acontecidos na sociedade europea ao longo deste tempo. Bottomore centra o seu traballo en toda unha serie de novas problemáticas que xurden en relación coa “ciudadanía formal”, isto é, a pertenza a un Estado-nación: a inmigración, primeiro, dos traballadores dos países europeos do Sur, máis pobres, cara aos territorios veciños máis desenvolvidos do Norte; despois, a dos europeos do Leste e a inmigración procedente de África, motivada pola descolonización e/ou emigración económica, o fenómeno dos residentes de longa duración, é dicir, a poboación inmigrante que conta xa con anos de permanencia nos países de acollida, e a presenza cada vez máis numerosa conforme avanza o proceso de unificación de Europa de colectivos extranxeiros legais, como é o caso dos traballadores comunitarios nos países da Unión Europea, son as novas realidades sociais, económicas e políticas nas que está mergullada a sociedade europea e plantexan novas interrogantes e retos que obrigan a examinar de novo a relación entre a cidadanía formal e os dereitos; como sinala Bottomore, citando a Brubaker<sup>411</sup>:

---

410 Peña, en Quesada, (dir.), (2002: 45).

411 *Apud* (Marshall e) Bottomore, (1998: 101).

“La ciudadanía formal no es condición suficiente ni necesaria para la ciudadanía sustantiva (...) como se aprecia claramente en el hecho de que perteneciendo formalmente a un Estado se puede estar excluido (legalmente o de hecho) de ciertos derechos políticos, civiles o sociales, o de la participación efectiva en asuntos de gobierno relativos a los más variados aspectos de la vida social.”

Estes dilemas resultan aínda máis aguillantes se os examinamos no contexto da mundialización na que nos atopamos inmersos; ideas hoxe en día en circulación, como as de “ciudadanía global”, “democracia global” ou “xustiza global” plantexan serias interrogantes, en primeiro lugar, acerca do sentido da cidadanía-nacional e, en segundo lugar, respecto da vinculación entre cidadanía e dereitos (ou expresado doutro xeito, entre Estado-nación e cidadanía substantiva; como afirma Bottomore, “debemos preguntarnos si la ciudadanía continúa proporcionando el marco conceptual más adecuado para examinar el desarrollo de los derechos individuales. La alternativa estaría en concebir un cuerpo de derechos humanos para cada individuo en la comunidad donde vive o trabaja, con independencia de sus orígenes nacionales y su ciudadanía formal”<sup>412</sup>.

### **1.2.3. Pertenza.**

“La ciudadanía *no es simplemente* un estatus legal definido por un conjunto de derechos y responsabilidades. Es *también* una identidad, la expresión de la pertenencia a una comunidad política”<sup>413</sup>. As cursivas que introducimos na cita axéitanse á intención dos autores de destacar a importancia cada vez maior que adquiren a pertenza e a identidade na teoría da cidadanía fronte á relegación que padeceron noutros tempos e discursos. Foi o comunitarismo o que, na década dos oitenta, centrou as súas análises na intersección da cidadanía coa pertenza e a identidade, pero dende o comezo dos anos noventa, estes temas forman parte do patrimonio común da teoría da cidadanía do máis variado signo político.

Pasemos pois a examinar estes conceptos que nutren unha gran parte da literatura política máis recente; dixemos que a pertenza é parte integrante do concepto de cidadanía asociado á súa dimensión nacional-estatal; tamén mencionamos que neste contexto adquirirían relevancia os criterios de inclusión e exclusión que determinan quen pertence (e quen non) á comunidade política e, polo tanto, a quen se lle concede carta de cidadanía. A este efecto arbítranse unha serie de criterios de acceso que establecen quen é membro de pleno dereito da sociedade e, en consecuencia, pertence, a todos os efectos, ao Estado-nación. Xa sabemos que algunhas

---

412 (Marshall e) Bottomore, (1998: 128). Unhas páxinas máis adiante, Bottomore reitera a mesma opinión: “(...) he llegado a la conclusión de que debemos examinar los derechos civiles, políticos y sociales no tanto en el marco de la ciudadanía como en el de una concepción general de los derechos humanos”, (Marshall e) Bottomore, (1998: 136).

413 Kymlicka e Norman, *art.cit.*, p.25.

propostas buscan elevar o nivel das esixencias de acceso con vistas a preservar unha identidade propia que se considera valiosa en si mesma e/ou imprescindible para crear o necesario vencello afectivo coa comunidade política, concebida baixo parámetros étnico-culturais; nesta orde de cousas, as formulacións teóricas e as actuacións políticas tendentes a conservar unha cidadanía nacional homoxénea teñen que lidiar non só cos desafíos que plantexan a inmigración e a crecente multiculturalidade das sociedades contemporáneas, senón tamén coas demandas dos movementos nacionalistas<sup>414</sup>. Outras alternativas (teórico-prácticas) apostan por uns criterios máis inclusivos que buscan estender a cidadanía entre a poboación “non-nacional” activa e/ou residente, pero sen caer no risco de debilitar o carácter eminentemente político da cidadanía. A contrapartida do recoñecemento dos dereitos de cidadanía para sectores cada vez máis amplos de poboación inmigrante vén dada pola esixencia de establecer os vencellos da asociación política sobre novas bases; deixando as connotacións étnico-culturais do Estado nacional uniforme, téntase conseguir a adhesión dos cidadáns a través da súa identificación cos principios e institucións democráticas da comunidade cívica.

Xa falamos, cando o fixemos dos dereitos, que os criterios de «inclusión – exclusión» delimitan unha «fronteira externa» que separa ao nacional (que posúe o *estatus* de cidadán) do estranxeiro (que carece del); pero asemesmo hai que estar atentos ás «fronteiras internas» da cidadanía que trazan unha liña divisoria entre os que son cidadáns de facto e os que, sendo membros da comunidade política e posuíndo polo tanto a cidadanía formal, están sen embargo excluídos da cidadanía substantiva<sup>415</sup>. A exclusión da cidadanía vén motivada moi a miúdo por unha discriminación que obedece a factores económicos, étnico-culturais ou de xénero, polo tanto, os estudos neste eido céntranse no espazo de intersección entre cidadanía, clase, xénero e cultura.

A problemática das «fronteiras internas» e dos sectores sociais marxinados por mor da súa idiosincrasia entronca directamente coas «políticas do recoñecemento» e as reivindicacións identitarias. As demandas relacionadas coa identidade de grupo e a pertenza a un colectivo diferenciado dentro da sociedade provocan numerosas interrogantes: ¿como se pode facer compatíbel a pertenza á comunidade política coa pertenza a outras comunidades (menores) que a

---

414 “Las diferencias culturales y étnicas dentro de los Estados-nación plantean además otros problemas relativos a la ciudadanía cuando existen grupos – por ejemplo, en la provincia de Quebec (Canadá), en el País Vasco (España), en Irlanda del Norte y, cada vez más, en la Europa del Este después de la caída de los regímenes del socialismo estatal – que crean movimientos reivindicativos de una nacionalidad distinta y separada, en la forma de independencia total, o al menos de una amplia autonomía regional, en algunos casos incluso por adhesión o incorporación a otro Estado nacional”, (Marshall e) Bottomore, (1998: 106).

415 Así, por exemplo, examinando a situación dos dereitos sociais no mundo desenrolado, conclúe Bottomore que “algunos se hallan aún desigualmente distribuidos en la mayoría de los países del bienestar capitalista, no sólo entre hombres y mujeres, sino también entre grupos definidos por características étnicas o étnico-culturales”, (Marshall e) Bottomore, (1998: 105-106).

integran (por exemplo, familia, igrexa, etnia, nación, etc.)?<sup>416</sup>, ¿como é posíbel harmonizar a identidade particular (cultural, lingüística, de xénero, etc.) coa identidade cívica común? En palabras de Mouffe: “lo que está aquí en juego es de qué manera compatibilizar nuestra pertenencia a diferentes comunidades de valores, idioma y cultura, con nuestra pertenencia común a una comunidad política cuyas reglas tenemos que aceptar”<sup>417</sup>. Así pois, un dos retos máis importantes dunha teoría democrática da cidadanía consiste en atopar un estatuto xurídico-político suficientemente flexíbel dentro do cal se poida acomodar a pluralidade de pertenzas e identidades nas que hoxe se desprega a cidadanía.

## 2. A noción de cidadanía en T. H. Marshall: comunidade, pertenza e dereitos.

Numerosos estudos críticos coinciden en atribuír a T. H. Marshall o mérito de ser o introdutor da teoría contemporánea da cidadanía; de feito, o seu breve ensaio *Citizenship and social class*, publicado en 1950, contén unha formulación da cidadanía que exerceu unha profunda influencia sobre a socioloxía e a teoría política da segunda metade do século XX. Nesta obra, Marshall propón unha definición de cidadanía que é o resultado de conectar os tres vértices dun triángulo: comunidade, pertenza e dereitos; a cidadanía integra así un corpo de dereitos do que son titulares aqueles individuos que pertencen á comunidade política. Por tanto, o sociólogo inglés integra na súa noción as tres dimensións definitorias da cidadanía que presentamos ao longo dos epígrafes anteriores, a saber, a participación, vencellada aos dereitos políticos, a pertenza, que conecta a cidadanía coa comunidade política, e os dereitos, baixo a tripla tipoloxía de civís, políticos e sociais. Este exitoso concepto de cidadanía que é sensíbel ás problemáticas de clase, ten, non obstante, o seu talón de Aquiles no esquecemento das perspectivas multicultural e de xénero. Este descoido obriga a unha reformulación da xénese histórica dos dereitos tal como foi pensada por Marshall, xa que non se atén ao acceso real das mulleres e dos grupos étnica e culturalmente diferenciados aos dereitos de cidadanía.

Pero pasemos ao exame do concepto de cidadanía en Marshall, o *estatus* de cidadán vai directamente asociado á posesión dun conxunto de dereitos dos que disfrutan os integrantes da sociedade política<sup>418</sup>. Ao poñer o acento no recoñecemento dos dereitos como o sinal de identidade propia da cidadanía moderna<sup>419</sup>, Marshall transcende o estreito marco da «cidadanía

---

416 Esta cuestión incluírá tamén a problemática da «cidadanía dobre», a saber, ser a un tempo cidadán dun Estado nacional e da Unión Europea e/ou pertencer a unha nación sen estado dentro dun Estado nacional. O carácter polémico da «nacionalidade dobre» reside en que as identidades e a pertenza superpostas plantexan o problema das «dobres lealdades», *vid.* Bottomore, en (Marshall e) Bottomore, (1998: 106, 126-127).

417 Mouffe, (1999: 138).

418 “La ciudadanía es aquel estatus que se concede a los miembros de pleno derecho de una comunidad. Sus beneficiarios son iguales en cuanto a los derechos y obligaciones que implica”, Marshall (e Bottomore), (1998: 37).

419 “¿(...) qué efectos tiene el rotundo cambio de énfasis de las obligaciones a los derechos? ¿Se trata de un aspecto inevitable -inevitable e irreversible – de la ciudadanía moderna?”, Marshall (e Bottomore), (1998: 22).

formal» para propoñer unha «concepción substantiva da cidadanía», que dota aos suxeitos dos recursos necesarios para participar na vida da súa comunidade. Así pois, a cidadanía plena ou substantiva require do recoñecemento de dereitos civís, políticos e sociais; esta triple división dos dereitos corresponde en opinión de Marshall ao propio desenrolo histórico da cidadanía na súa dimensión civil, política e social<sup>420</sup>. Segundo Marshall, a Modernidade produce un novo *estatus* de cidadanía definido como un conxunto homoxéneo de dereitos e deberes que son atributo específico dos membros dunha comunidade nacional, de tal forma que a cidadanía se torna uniforme, a diferenza do sistema feudal medieval que establecía dereitos e deberes diferenciados en función da pertenza a un determinado estamento social; ademais, a cidadanía moderna faise nacional e supera o estreito marco local daquelas cidades medievais que instauraran un modelo de cidadanía homoxéneo<sup>421</sup>. Pero a Modernidade supuxo tamén unha progresiva diferenciación entre as esferas civil, política e social e en consecuencia podemos “asignar cada uno de los períodos formativos de los tres elementos de la ciudadanía a un siglo distinto – los derechos civiles, al s.XVIII, los políticos, al XIX, y los sociales, al XX –”<sup>422</sup>.

Paradójicamente, a Modernidade unifica e separa a un tempo a categoría de cidadán: a unifica no contexto do Estado-nación, ao que quedará formalmente vencellada; e a separa nas vertentes civil, política e social que, a través de sucesivas etapas históricas, confluirán nunha cidadanía integral<sup>423</sup>.

O afianzamento dos dereitos civís foi a principal conquista do século XVIII; a cidadanía, na súa dimensión civil, está integrada por “los derechos necesarios para la libertad individual”<sup>424</sup>. Marshall cita, conforme coa liña clásica do liberalismo, os seguintes dereitos: “libertad de la persona, de expresión, de pensamiento y religión, derecho a la propiedad y a establecer contratos válidos y derecho a la justicia”<sup>425</sup>; este último cobra especial importancia, xa que constitúe un recurso legal irrenunciábel para a protección e o exercicio de todos os demais dereitos. As institucións que Marshall asocia cos dereitos civís son, en consecuencia, os tribunais de xustiza, ante os que é posíbel apelar en defensa das liberdades individuais. No eido económico, suliña Marshall a importancia do dereito civil máis básico, o dereito ao traballo, entendido como “el derecho a practicar el oficio que se ha elegido en el lugar que se ha elegido, con la única

---

420 “(...) comenzaré proponiendo una división de la ciudadanía en tres partes, pero el análisis no lo impone, en este caso, la lógica, sino la historia. Llamaré a cada una de estas tres partes o elementos, civil, política y social.” Marshall (e Bottomore), (1998: 22).

421 *Vid.* Marshall, *op.cit.*, p.24.

422 Marshall (e Bottomore), (1998: 31).

423 “La evolución de la ciudadanía implicó un doble proceso de fusión y separación. La fusión fue geográfica; la separación, funcional” Marshall (e Bottomore), (1998: 24).

424 Marshall (e Bottomore), (1998: 22).

425 Marshall (e Bottomore), (1998: 22-23).

condición de haber recibido un adiestramiento técnico preliminar”<sup>426</sup>. Gradualmente, co paso do traballo servil ao traballo libre foron incorporándose novos dereitos que ían definindo un *estatus* propio: o dos membros adultos e varóns dunha comunidade. O carácter democrático dos dereitos civís e a súa universalización veu acompañado do estatuto da liberdade, é dicir, estendéronse os dereitos civís universalmente na medida en que se incrementaba o número de homes libres; neste momento histórico, en Inglaterra, todos os homes eran libres, non servos; así, a universalización da liberdade foi a que outorgou rango de institución nacional á cidadanía, superando as fronteiras locais<sup>427</sup>.

A «cidadanía política» caracterízase por “el derecho a participar en el ejercicio del poder político como miembro de un cuerpo investido de autoridad política o como elector de sus miembros”<sup>428</sup>. As institucións relacionadas con este dereito son os parlamentos e, por extensión, calquera outro foro institucional de participación política. O período de formación dos dereitos políticos sitúase no século XIX, nunha etapa histórica na que os dereitos civís acadados posibilitaban a existencia dunha cidadanía institucionalmente validada; o progreso dos dereitos políticos significou, unha vez máis, a loita pola súa extensión con carácter universal. As vicisitudes dos dereitos políticos atravesaron por distintos momentos, caracterizados polos diferentes criterios de exclusión da participación política establecidos principalmente en base a cribas económicas e/ou de xénero. Durante un extenso período da súa lenta xénese, os dereitos políticos foron defectuosos na súa distribución, “es decir, defectuosos cuando se juzgan según el modelo de la ciudadanía democrática”<sup>429</sup>. Primeiro, o sufraxio foi monopolio exclusivo dun grupo privilexiado pola propiedade da terra e, posteriormente, pola posesión dunha renda suficiente; por esta razón, “si sostenemos que, en el siglo XIX, la ciudadanía en forma de derechos civiles era universal, el sufragio político no formaba parte de los derechos de la ciudadanía, puesto que era privilegio de una reducida clase económica”<sup>430</sup>. Nembargantes, os dereitos civís, que xa institucionalizaran a categoría de cidadán, permitían dar o salto cara ao exercicio da participación política na medida en que poñían en mans dos homes a posibilidade de mellorar a súa situación económica; neste sentido afirma Marshall que a cidadanía política era “un subproducto de los derechos civiles”<sup>431</sup>. Finalmente, ao longo das primeiras décadas do século XX, o recoñecemento do sufraxio universal (masculino, polo momento) desvencellaba os dereitos políticos da condición socio-económica, para ligalos ao *estatus* xeral de cidadanía.

---

426 Marshall (e Bottomore), (1998: 27).

427 Marshall (e Bottomore), (1998: 28-29).

428 Marshall (e Bottomore), (1998: 23).

429 Marshall (e Bottomore), (1998: 29).

430 Marshall (e Bottomore), (1998: 30).

431 Marshall (e Bottomore), (1998: 30).



O último elemento que integra a concepción da cidadanía de Marshall, a «cidadanía social» comprende os chamados dereitos sociais: “(...) desde el derecho a la seguridad y a un mínimo bienestar económico al de compartir plenamente la herencia social y vivir la vida de un ser civilizado conforme a los estándares predominantes en la sociedad”<sup>432</sup>. As institucións asociadas á cidadanía social son os sistemas educativos e os servizos sociais. Os dereitos sociais asentáronse de vagar conforme foi discorrendo o século XIX, pero non acadaron a súa equiparación efectiva cos dereitos civís e políticos ate o século XX.

A instauración da educación elemental pública marca neste sentido un fito histórico na consolidazón dos dereitos sociais como dereitos de cidadanía; con anterioridade a este acontecemento singular na evolución dos dereitos cívicos, dábase unha insalvável separación entre o dominio dos dereitos sociais e a categoría de cidadán, de tal xeito que os mínimos dereitos sociais recoñecidos (rebaixados case sempre ao nivel de beneficenza) trazaban unha férrea liña de demarcación entre os parias da sociedade – auxiliados pola asistencia social – e os cidadáns. Este “divorcio de los derechos sociales del estatus de ciudadanía”<sup>433</sup>, exemplifícao Marshall coa famosa “*Poor Law*” (“Lei dos pobres”):

“La *Poor Law* trataba los derechos de los pobres no como parte integrante de los derechos del ciudadano, sino como una alternativa a ellos – como una aspiración que sólo se podía satisfacer a cambio de la renuncia a ser ciudadano en un sentido auténtico –, porque los indigentes perdían en la práctica el derecho a la libertad personal al internarse en el asilo, y perdían, por ley, cualquier derecho político que tuvieran.”<sup>434</sup>

Xa indicamos que estas connotacións pexorativas que impregnaban os dereitos sociais afastándoos do ámbito da cidadanía, esvaéronse coa implantación da educación pública a cargo do Estado; este feito singular permítelle a Marshall concluír que “el aumento de la educación elemental durante el siglo XIX fue el primer paso decisivo en el camino que iba a conducir al reconocimiento de los derechos sociales de la ciudadanía en el siglo XX”<sup>435</sup>.

A extensión das páxinas adicadas a expoñer as sucesivas etapas históricas da xestación dos dereitos de cidadanía contrasta coas escasísimas alusións aos deberes dos cidadáns; a isto hai que engadir que o acento posto no recoñecemento dos dereitos como seña de identidade da propia cidadanía moderna fai máis acusado este eclipse (parcial) dos deberes públicos. Por estes motivos, Kymlicka e Norman califican esta concepción da «cidadanía-como-posesión-de-dereitos» como cidadanía «pasiva» ou «privada» “dado su énfasis en los derechos puramente

---

432 Marshall (e Bottomore), (1998: 23).

433 Marshall (e Bottomore), (1998: 33).

434 Marshall (e Bottomore), (1998: 33).

435 Marshall (e Bottomore), (1998: 35).

pasivos y en la ausencia de toda obligación de participar en la vida pública”<sup>436</sup>. Non obstante, Marshall inclúe tanto os dereitos como os deberes dentro da súa noción de cidadanía<sup>437</sup>, sen embargo, as poucas referencias ás responsabilidades que comporta o *estatus* de cidadán carecen de concreción; por exemplo, cando afirma que os deberes cívicos “se inspiran en un vívido sentido de la responsabilidad hacia el bienestar de la comunidad”<sup>438</sup>, ou ao proclamar “el deber general de vivir la vida de un buen ciudadano que presta los servicios que puede por aumentar el bienestar de la comunidad”<sup>439</sup>. Marshall apenas especifica cales son esas responsabilidades coas que debe cumprir un “bo cidadán”; algunhas destas responsabilidades, como pagar os impostos, a educación ou o servizo militar, son obrigacións – no sentido estrito da palabra –, polo tanto, “no dependen de un acto voluntario o de un sentimiento profundo de lealtad”<sup>440</sup>. Resulta pois difícil imaxinar cómo sobre tales coercións se poidan cimentar as virtudes cívicas; por outra parte, o deber de traballar a prol da comunidade perde gran parte da súa eficacia, posto que “el gran tamaño de la comunidad convierte esta obligación en una idea remota e irreal”<sup>441</sup>, razón pola que Marshall acaba substituíndo a ambigua obrigación de traballar polo ben da sociedade por un chamamento preciso a favor da responsabilidade no traballo que desenvolvemos no noso entorno máis próximo: “(...) la solución de nuestro problema reside en el desarrollo de lealtades más limitadas, para con la comunidad local y muy especialmente, con el grupo de trabajo”. Esta “estratexia das adhesións cercanas” deixa sen contestar a pregunta de cómo fomentar as lealdades máis amplas que permitan estreitar os vencellos coa comunidade política. En todo caso, a insistenza nas responsabilidades derivadas da actividade laboral circunscribe (e limita) a demanda de deberes ao “estatus de la ciudadanía industrial” das sociedades de “empleo masivo” da Europa de posguerra.

## **2.1. Cidadanía, clases, educación.**

A consideración da educación como un dereito social é central no ensaio de Marshall, posto que se inserta no contexto xeral da tensión entre cidadanía e clase social que atravesa todo o seu estudo; en tanto que dereito social, á educación pública correspóndelle a función de salvar as distancias entre a estrutura de igualdade que configura a cidadanía e as desigualdades resultantes da estrutura de clases da sociedade. No marco do Estado social de dereito, a educación cumpre o

---

436 Kymlicka e Norman, *art.cit.*, p.8.

437 “Si se invoca a la ciudadanía en defensa de los derechos, no podemos ignorar las obligaciones correspondientes” Marshall (e Bottomore), (1998: 70).

438 Marshall (e Bottomore), (1998: 70).

439 Marshall (e Bottomore), (1998: 77).

440 Marshall (e Bottomore), (1998: 76).

441 Marshall (e Bottomore), (1998: 77); un pouco máis adiante Marshall volve redundar na mesma idea: “pero la comunidad nacional resulta demasiado grande y es demasiado remota para imponer esa clase de lealtad y hacer de ella una fuerza conductora continua” Marshall (e Bottomore), (1998: 78).

papel de contrarrestar os privilexios da herdanza mediante a promoción dunha efectiva igualdade de oportunidades que atenda aos méritos académicos. Deste xeito, o sistema educativo lexitima un novo modelo de estratificación social baseado nas capacidades e aptitudes, que ten na igualdade de oportunidades educativas o seu piar básico. Pasemos, pois, a examinar con máis detemento cómo aborda T. H. Marshall esta temática da educación na súa vertente de dereito social de cidadanía.

O compromiso do Estado coa educación pública, universal e gratuíta obedece – en opinión de Marshall – a dúas demandas sociais que se manifestan con máis forza conforme avanza o século XX: unha, de carácter económico, que vai unida á necesidade que ten o capitalismo industrial avanzado de man de obra e cadros técnicos cualificados; a outra, de carácter político e ligada á esixencia da sociedade democrática de contar cunha cidadanía educada e instruída. Así, podemos falar da educación como dun dereito social do que son acredores os cidadáns e que o Estado ten a obriga de prover, como é o caso da sanidade ou os servizos sociais, pero que, ademais, inclúe unha importante compoñente política vencellada ao cometido que deben desempeñar os cidadáns nunha sociedade democrática:

“La educación de los niños tiene consecuencias directamente relacionadas con la ciudadanía, y cuando el Estado garantiza su educación piensa en los requisitos y la naturaleza de la ciudadanía. En realidad, trata de fomentar el crecimiento de ciudadanos en potencia. El derecho a la educación es un genuino derecho social de ciudadanía, porque el objetivo de aquélla es formar en la infancia a los adultos del futuro; por tanto, debe considerarse no como el derecho del niño a frecuentar la escuela, sino como el derecho del ciudadano adulto a recibir educación.”<sup>442</sup>

Este tratamento eminentemente político da educación non só deixa as portas abertas a unha planificación institucional da educación cívica, senón que anticipa por medio dos seus argumentos as principais xustificacións da formación política da cidadanía que podemos atopar nos máis recentes estudos dos teóricos da educación democrática. Pero pasemos a outro asunto; como xa tivemos oportunidade de reseñar, na súa presentación da educación como un dereito social fundamental, Marshall formula unha tese crucial: o sistema educativo convértese nun mecanismo lexítimo de estratificación social. O labor de selección e promoción social do sistema educativo lexítimase en función de dúas características esenciais que quedan incorporadas á educación como dereito social; estámonos a referir á igualdade de oportunidades educativas é á meritocracia do esforzo e das capacidades<sup>443</sup>.

---

442 Marshall (e Bottomore), (1998: 34).

443 O sistema educativo selecciona en función dos méritos académicos, en base ás calificacións obtidas que clasifican continuamente aos estudantes durante a súa vida escolar: “(...) el sistema educativo es un asunto de

“El derecho del ciudadano en este proceso de selección es un derecho a la igualdad de oportunidades, con objeto de eliminar los privilegios de la herencia. Se trata de un derecho a desarrollar las diferencias; es un derecho igual a ser reconocido como desiguales. En las primeras etapas del sistema el efecto principal es, naturalmente, revelar las desigualdades escondidas: permitir que el niño pobre demuestre ser tan capaz como el rico, pero la consecuencia final es una estructura de estatus desigual ajustado a las capacidades desiguales.”<sup>444</sup>

A aprendizaxe escolar capacita ás persoas para o desempeño das súas futuras ocupacións laborais que determinan, asemade, a súa correspondente incorporación a unha clase social. Efectivamente, o sistema educativo planifica a posterior inserción dos individuos no mercado laboral en función das titulacións obtidas durante a súa formación académica; deste xeito, a igualdade de oportunidades e os méritos académicos avalan ao sistema educativo como instrumento lexítimo de estratificación social, eliminando os privilexios de clase.

“El estatus que se adquiere con la educación encuentra en el mundo un marchamo de legitimidad, porque se ha concedido por una institución creada para dotar al ciudadano de los derechos que le asisten.”<sup>445</sup>

Pero hai que salientar que a educación institucionalizada cumpre con este papel de selección e promoción social debido á súa conexión co mercado laboral. Educación e ocupación manteñen estreitos vencellos na medida en que as calificacións e os títulos académicos obtidos habilitan aos estudantes para a súa futura incorporación ao mercado laboral:

“Si fuera posible que el sistema escolar considerara que el alumno es un fin en sí mismo, y la educación, un medio de proporcionarle un valor que disfrutará durante el resto de su vida, sea cual sea su posición, se podría ajustar el plan educativo a los requerimientos de las necesidades individuales, con independencia de cualquier otra consideración. Pero sabemos que la educación se encuentra hoy muy vinculada a la ocupación, y que uno al menos de los valores que esperan de ella los alumnos es adquirir la cualificación adecuada para un puesto de trabajo.”<sup>446</sup>

A posibilidade de concibir o sistema educativo como mecanismo de lexítima estratificación social descansa en última instancia na conexión entre educación e ocupación dentro do marco dun Estado de benestar de pleno emprego. Conexión que por atoparse rota na actualidade obriga a revisar o plantexamento de T. H. Marshall en relación coa educación; dende o ámbito teórico

---

planificación. Todo está planificado en el proceso que revela las capacidades de una persona, las influencias que sufre, las pruebas que debe superar y los derechos que obtiene como resultado de esas pruebas”. Marshall (e Bottomore), (1998: 67).

444 Marshall (e Bottomore), (1998: 67).

445 Marshall (e Bottomore), (1998: 68).

446 Marshall (e Bottomore), (1998: 65).

dunha filosofía política especialmente sensíbel ás cuestións educativas, Antonio García-Santesmases examina criticamente o concepto de cidadanía en Marshall. Santesmases matiza as conclusións do sociólogo inglés no tocante á función da educación como modelo lexítimo de clasificación social: o sistema educativo compensa, pero non elimina as desigualdades sociais, debido a que existen certas desigualdades asociadas á estrutura de clases que son difíciles de salvar.

“La educación aparece como la gran palanca que permite superar las desigualdades. La educación tiene un límite que viene de la reproducción de las clases sociales. Se pide a la educación que dé un marchamo de legitimidad a las demandas de adquisición de estatus. Frente a los privilegios de la herencia el estatus se aseguraría por la igualdad de oportunidades. Pero la igualdad de oportunidades no puede desconocer el origen de la desigualdad de origen y a lo sumo puede compensar esa radical asimetría.”<sup>447</sup>

Tratando de analizar se a escola pública cumpre hoxe en día coa súa función compensatoria das desigualdades sociais, Santesmases formula unha pregunta que xa deixa entrever a súa resposta: “¿Puede la escuela por sí sola combatir las desigualdades sociales?” Para contestar á cuestión, (re)coloca o plantexamento de Marshall axustándoo á actualidade social, política, económica e educativa de Europa e do Estado español. A transformación da sociedade europea por medio da inmigración e o fenómeno da multiculturalidade, a crise do Estado-nación e a liquidación do Estado de benestar que supuxo un drástico recorte dos dereitos sociais, as políticas neoliberais que conduciron á privatización de empresas públicas, á pauperización do mercado laboral e á aparición de novas formas de exclusión social, caracterizan a situación presente. Este panorama socio-político e económico incide, asemade, na realidade educativa que vivimos: a inmigración palpábel, que incorpora á escola pública un número cada vez maior de distintas minorías étnicas ou culturais; o cambio na escala de valores, que favorece o consumismo, o egoísmo e a competitividade en detrimento da solidariedade e a cooperación; a perda de referentes como a familia ou a propia escola, substituídos por novos modelos de conduta vendidos dende os *mass-media*; a incorporación – da man do ensino obrigatorio na secundaria – de sectores sociais marxinados, outrora excluídos da educación media, con escasas expectativas laborais; o paro e a precariedade e/ou temporalidade no traballo, que cuestionan o valor do esforzo na aprendizaxe; as reformas educativas neoliberais, que abren unha brecha cada vez maior entre os centros públicos e os centros privados (concertados e non concertados). Esta disección anatómica do estado actual da educación é un bo reflexo da crise do sistema educativo,

---

447 Antonio García-Santesmases, “Ciudadanía, clase social y educación. El planteamiento de Marshall cincuenta años después”, en Quesada (dir.), (2002: 113-128), p. 117.

o malestar e a perda de autoridade dos docentes e o aumento do fracaso escolar son algunhas das súas mostras máis evidentes. Pregóanse aos catro ventos os males da educación, pero non se procuran os remedios que alivien esta crise do sistema educativo, porque as teses explicativas que tratan de afondar nas causas que provocan estes síntomas tan graves son – intencionada ou inxenuamente – incorrectas. É neste aspecto no que as teses de Marshall a propósito da conexión entre o sistema educativo e o mercado laboral seguen estando vixentes.

“En un mercado presidido por la fragilidad, por la vulnerabilidad, por la incertidumbre donde se han ido produciendo frustraciones a las expectativas de movilidad social y donde ha ido quedando relegada como una quimera la igualdad de oportunidades, el alargamiento del periodo escolar no va acompañado de perspectivas de mejora social.”<sup>448</sup>

Santesmases reconece a validez da análise de Marshall; segundo este, a educación lexitima un modelo de estratificación social asentado sobre a base da igualdade de oportunidades e, asemade, sobre a premisa da avaliación de capacidades e aptitudes. Desta forma, o sistema educativo planifica a posterior inserción dos estudantes no mercado laboral en función de títulos e certificados acadados durante o seu período de formación académica. É esta íntima conexión entre as necesidades, as expectativas e os intereses do alumno e o mercado de traballo a que está hoxe en día crebada; ruptura que xera frustración entre os mozos e as súas familias ao veren traizoadas as súas expectativas de promoción social, posto que son conscientes de que os méritos académicos non garanten unha equivalente colocación no mercado de traballo. Esta é a preclara análise de Marshall que Santesmases reelabora situándoa no actual contexto da crise da educación. Se a escola perde a súa capacidade para compensar as desigualdades sociais, decae tamén o seu rol formativo, ensanchándose a fenda que separa, por un lado, as expectativas razoabeis de promoción social que a educación suscita nos alumnos e as súas familias, e por outro lado, o acceso a ocupacións profesionais cualificadas para as que deberían capacitar as titulacións. Na crúa realidade do mercado laboral (aínda máis no liberalizado mercado laboral das últimas décadas) os méritos académicos tan só son un requisito – en ocasións, incluso prescindíbel – para formalizar contratos temporais ou mergullarse no emprego precario da economía somerxida. Cedemos a última palabra a Santesmases:

“Si se da por supuesto que no hay movilidad social, que inevitablemente hay que convivir con la realidad de la exclusión social y de la precariedad, que son muchos los que van a desempeñar puestos de trabajo basados en la precariedad y en el trabajo repetitivo ¿para qué se necesitan esos años de escolaridad? Asegurar la educación como un derecho universal para todos y no transformar el mercado de trabajo lleva a la contradicción flagrante que

---

448 García-Santesmases, en Quesada (dir.), (2002:126).

estamos viviendo. Mientras el aparato educativo defiende la igualdad de oportunidades, la tolerancia y la comprensividad, el mercado de trabajo se funda en la inseguridad, en la precariedad por abajo y en la competitividad desaforada por arriba. Los efectos de la desestructuración del mercado laboral se sienten en la escuela. No compensa el esfuerzo si no hay ningún resultado. El análisis de Marshall no se puede rebatir en este punto: las calificaciones y los certificados tienen un sentido de cara a la ocupación. Si la ocupación está predeterminada por la repetición, la inseguridad y la precariedad no tienen salida las reformas educativas.”<sup>449</sup>

### **3. As concepcións liberal e republicana da cidadanía.**

Presentamos a continuación as concepcións normativas da cidadanía liberal e republicana tratando de aclarar o papel que nelas desempeña a tríade de dereitos, civís, políticos e sociais de T.H. Marshall, e dado que a noción de cidadanía non está unicamente composta polos dereitos, senón tamén pola participación e a pertenza, convén examinar cómo se artellan estes tres elementos nas formulacións teóricas de liberais e republicanos. En atención a estes obxectivos, volvemos a vista atrás para retomar algúns dos aspectos máis salientabeis das concepcións normativas da democracia de liberais e republicanos que fagan intelixíbel a súa idea do cidadán, a saber, a dimensión dos dereitos individuais en relación co liberalismo e a importancia da participación política no caso do republicanismo. Cómpre lembrar que este mergullo no concepto liberal e republicano de cidadanía é de utilidade para acometer o estudo das súas respectivas concepcións políticas da educación, posto que as súas ideas da educación cívica fúndanse sobre unha noción previa do que é a cidadanía. Por último, este exame da cidadanía liberal e republicana tamén ten a súa importancia de cara a esbozar unha teoría política da educación democrática que, evidentemente, require dun concepto normativo de cidadán democrático que pode ser elaborado a partir dun diálogo crítico co liberalismo e o republicanismo.

#### ***3.1. Cidadanía liberal: individualismo, mercantilismo e pauperización do espazo público.***

O liberalismo concibe a cidadanía ante todo como un estado xurídico, é dicir, como un corpo de dereitos naturais e individuais; na medida en que son considerados dereitos individuais, protexen o valor supremo da liberdade negativa, preservando a autonomía privada dos individuos como titulares de dereitos<sup>450</sup>. En tanto que dereitos naturais, arraigan profundamente na propia

---

449 García-Santesmases, en Quesada (dir.), (2002:127).

450 “De acuerdo con la concepción liberal, el *status* de los ciudadanos está determinado por la medida de los derechos subjetivos que tienen frente al Estado y frente a los demás ciudadanos. Como portadores de derechos subjetivos, disfrutan de la protección del Estado mientras persigan sus intereses privados dentro de los límites trazados por las leyes y esto incluye también la protección frente a las actuaciones estatales que vayan más allá de las reservas legales de intervención. Los derechos subjetivos son derechos negativos que garantizan un ámbito de elección dentro del cual las personas jurídicas están libres de coacciones externas” Habermas, (1999: 232-233).

natureza humana, sendo extensíbeis a todos os seres humanos, dotados como están de racionalidade, liberdade e, polo tanto, de dignidade; por esta mesma razón os dereitos son, asemesmo, prepolíticos, anteriores á constitución da sociedade civil e, como acabamos de sinalar, limitadores do poder estatal.

O individualismo metodolóxico e axiolóxico que subxace a este plantexamento determina que tamén o suxeito liberal sexa prepolítico en máis dun sentido: por ser anterior á sociedade, simple agregado de individuos-átomos, e por ser valioso e porén, ao que cómpre protexer converténdoo en suxeito de dereitos inabordable para a forza pública. O hábitat propio do suxeito liberal – prepolítico, igual que o seu morador, porque precede á instauración do Estado – pasa a ser identificado coa sociedade civil<sup>451</sup>. Deste xeito, queda nidamente establecida a separación entre o público, equiparado co entramado administrativo, institucional e xurídico, e o privado, coextensivo das distintas esferas ás que pertencen os individuos (familia, igrexa, asociacións voluntarias, empresa, etc.); dentro deste heteroxéneo espazo privado destacan o mercado e a economía como o ámbito e a actividade preferentes do individuo posesivo liberal; foi Macpherson o que cuñou o termo “individualismo posesivo” para referirse á crúa visión mercantilista do individuo, da sociedade e do Estado que xa se pode atopar nas teorías políticas do século XVII<sup>452</sup>:

“El individuo, se pensaba, es libre en la medida en que es el propietario de su propia persona y de sus capacidades. La esencia humana es la libertad de la dependencia de las voluntades ajenas, y la libertad es función de la posesión. La sociedad se convierte en un hato de individuos libres iguales relacionados entre sí como propietarios de sus propias capacidades y de lo que han adquirido mediante el ejercicio de éstas. La sociedad política consiste en relaciones de intercambio entre propietarios. La sociedad política se convierte en un artificio calculado para la protección de esta propiedad y para el mantenimiento de una relación de cambio debidamente ordenada.”<sup>453</sup>

Individualismo e economicismo como sinais de identidade propias da teoría liberal

---

451 Fernando Quesada advirte de que a estratexia neoliberal encamiñada a deslexitimar á cidadanía como categoría política pasa precisamente pola recuperación da sociedade civil: “La paulatina marginación de la política como referente de la gramática profunda que articula los principios de la sociedad en cuanto a sus fines generales es ahora encarada desde la idea de una alternativa radical: el re-descubrimiento, la recuperación de la sociedad civil en su versión veterotestamentaria liberal (...)”, en Quesada, (dir.), (2002: 22); respecto do que se deba entender por “versión veterotestamentaria liberal”, o autor non deixa lugar a dúbidas: “la anunciada reconstrucción de la sociedad civil, pues, tiene componentes, más bien, de vuelta a los rasgos más específicamente capitalistas del modo de producción: mercado y jerarquía social”, *ibidem*, p. 26.

452 Ao obxecto das nosas investigacións das linguaxes políticas e as súas nomenclaturas cabe destacar a seguinte afirmación de Macpherson: “No puede decirse que los conceptos de libertad, derechos, obligación y justicia del siglo XVII se hayan derivado enteramente, todos ellos, de esta concepción de la posesión, pero puede mostrarse que los modeló con fuerza” Macpherson, (1979: 17).

453 Macpherson, (1979: 16-17).



configuran así unha ideoloxía mercantil que pensa en función dunha sociedade civil na que interactúan os individuos reducidos a súa vertente de axentes que operan no libre mercado; esta privilexiada atención concedida ao bo funcionamento do mercado ten o seu correlato negativo na pauperización do espazo público. A política cede o protagonismo á economía, asumindo o Estado un papel subsidiario do mercado, na mesma proporción en que os individuos experimentan a súa pertenza ás entidades da sociedade civil coas que se senten vencellados antes que o compromiso cívico coa *res publica*. O Estado debe limitarse a asegurar as proteccións legais que permitan aos individuos desenvolverse no ámbito privado perseguindo os seus propios intereses, especialmente, o mercado como espazo habilitado para o exercicio da libre competencia debe funcionar coas mínimas inxerencias por parte do poder político, de forma que a necesaria coerción dos poderes públicos debe restrinxirse sen embargo a velar polo cumprimento dos contratos que os individuos acordan entre si ao amparo dos dereitos civís e pola protección da propiedade privada. Neste sentido, sostén Macpherson – a raíz da súa interpretación da teoría política de Hobbes – se entende a “congruencia de soberanía y sociedad mercantil”:

“El soberano es necesario para mantenerlo todo dentro de los límites de la competición pacífica. Cuanto más se acerca una sociedad a ser una sociedad posesiva de mercado, sometida a las fuerzas centrífugas de los intereses competitivos opuestos, más necesario se vuelve un soberano centralizado único. (...) en una sociedad mercantil, donde la propiedad se convierte en un derecho incondicional a usar, a excluir a los demás absolutamente del uso, y a ceder o alienar, ya sea la tierra y otros bienes, se necesita un soberano para determinar y mantener los derechos de propiedad individuales. Sin poder soberano, decía Hobbes, no podría haber propiedad (...)”<sup>454</sup>

Sen embargo, estas reflexións de Macpherson non son óbice para situar a idea de “autoregulación da economía” entre os *topoi* preferidos polos liberais; efectivamente, a autoregulación do mercado obra *motu proprio* o miragre de conseguir que os intereses particulares que se xestan no ámbito económico repercutan en beneficio do interese xeral<sup>455</sup>; a este efecto elabóranse diversos simulacros teóricos que, como o da “man invisíbel” de Adam Smith ou a “fábula das abellas” de Mandeville, impregnan á competitividade entre os individuos dunha lóxica profunda (oculta a simple vista) cuio saldo favorábel revirte en toda a comunidade ou incluso no conxunto do xénero humano. Así, por exemplo, para explicar o progreso da

---

454 Macpherson, (1979: 88).

455 “La consecuencia que saca la economía política liberal es que el interés del agente constituye el mejor factor de utilización y de asignación óptima de los recursos, satisfaciendo así los bienes colectivos más eficazmente que lo hubiera hecho la intervención del poder público (contra lo que creía el mercantilismo)”, Peña, en Quesada, (dir.), (2002: 59).

humanidade, Kant recorre á paradóxica expresión “insociábel sociabilidade” (“*die ungesellige Geselligkeit*”) coa que pretende indicar que o afán de superación – froito da oposición entre os individuos – é o auténtico catalizador que move a Historia; a “insociábel sociabilidade” fai referencia a un impulso contradictorio que atopamos nos seres humanos:

“(…) su inclinación a formar sociedad que, sin embargo, va unida a una resistencia constante que amenaza perpetuamente con disolverla. Esta disposición reside, a las claras, en la naturaleza del hombre. El hombre tiene una inclinación a entrar en sociedad; porque en tal estado se siente más como hombre, es decir, que siente el desarrollo de sus disposiciones naturales. Pero también tiene una gran tendencia a aislarse; porque tropieza en sí mismo con la cualidad insocial que le lleva a querer disponer de todo según le place y espera, naturalmente, encontrar resistencia por todas partes”<sup>456</sup>

Desta insociábel sociabilidade nace o antagonismo entre os individuos debido a que se resisten a aplacar os seus impulsos egoístas, pero precisamente “esta resistencia es la que despierta todas las fuerzas del hombre”<sup>457</sup>, xurdindo dela o afán de superación que fai progresar á humanidade; en efecto, de non ser por este antagonismo, a humanidade seguiría ancorada en “una arcádica vida de pastores”<sup>458</sup>, pero afortunadamente, a mutua oposición e as resistencias recíprocas estimulan a creatividade humana e acaban por atopar acomodo nunha orde social axeitada. O home, proclive a gozar dunha liberdade sen cancelas, sométese voluntariamente á coerción da sociedade coa intención de restrinxir as consecuencias negativas dunha liberdade absoluta; ao canalizar a natural insociabilidade humana dentro da sociedade civil rexida polas leis, a competitividade entre os individuos acha o seu marco de expresión óptimo favorecendo o progreso social:

“Solo dentro del coto cerrado que es la asociación civil, esas mismas inclinaciones producen el mejor resultado; como ocurre con los árboles del bosque que, al tratar de quitarse unos a otros aire y sol, se fuerzan a buscarlos por encima de sí mismos y de este modo crecen erguidos; mientras que aquellos otros que se dan en libertad y aislamiento, extienden sus

456 Immanuel Kant, (1999), “Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht”, en *Was ist Aufklärung?*, Hamburg, Meiner, 1999, pp. 3-19; cito pola tradución española: “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita”, pp. 39-65, en *Filosofía de la historia*, (1997), Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1997, p. 46.

457 Kant, (1997: 46).

458 “Sin aquellas características, tan poco amables, de la insociabilidad, de las que surge la resistencia que cada cual tiene que encontrar necesariamente por motivo de sus pretensiones egoístas, todos los talentos quedarían por siempre adormecidos en su germen en una arcádica vida de pastores, en la que reinaría un acuerdo perfecto y una satisfacción y versatilidad también perfectas, y los hombres, tan buenos como los borregos encomendados a su cuidado, apenas si procurarían a esta existencia suya un valor mayor que el que tiene este animal doméstico; no llenarían el vacío de la creación en lo que se refiere a su destino como seres de razón. ¡Gracias sean dadas, pues, a la Naturaleza por la incompatibilidad, por la vanidad maliciosamente porfiadora, por el afán insaciable de poseer o de mandar! Sin ellos, todas las excelentes disposiciones naturales del hombre dormirían eternamente raquíticas. El hombre quiere concordia; pero la naturaleza sabe mejor lo que le conviene a la especie y quiere discordia”, Kant, (1997: 47-48).

ramas caprichosamente y sus troncos enanos se encorvan y retuercen. Toda la cultura y todo el arte, ornatos del hombre, y el más bello orden social, son frutos de la insociabilidad que, ella misma, se ve en la necesidad de someterse a disciplina y, de esta suerte, de desarrollar por completo, mediante un arte forzado, los gérmenes de la Naturaleza”<sup>459</sup>.

Stuart Mill tamén se mantén fiel ao principio liberal conforme ao cal a prosecución do ben particular redunda en favor do ben de todos: “(...) cuando hay más vida en las unidades hay también más en la masa que se compone de ellas”<sup>460</sup>; en sintonía con este principio, no capítulo 3 de *On Liberty*<sup>461</sup> faise un chamamento apaixonado a non poñer trabas á individualidade, posto que vai inextricabelmente unida ao desenrolo das potencialidades do suxeito, pero resulta que a singularidade é benéfica tamén para os demais, xa que favorece o avance da sociedade e de todo o xénero humano. Así, a potenciación da individualidade achega produtos máis valiosos dos que a liberdade xamais podería prover ao conxunto dos seres humanos: “(...) el libre desenvolvimiento de la individualidad es uno de los principios esenciales del bienestar; que no sólo es un elemento coordinado con todo lo que designan los términos civilización, instrucción, educación, cultura, sino que es una parte necesaria y una condición para todas estas cosas (...)”<sup>462</sup>; pero a realidade é moi teimuda, e Stuart Mill láíase profundamente dos atrancos que a sociedade pon á libre expresión das naturezas singulares<sup>463</sup>, someténdooas ás pautas culturais imperantes, auténticas rémoras que impiden o avance do individuo e da especie: “Donde la regla de conducta no es el propio carácter de la persona, sino las tradiciones o costumbres de los demás, falta uno de los principales elementos de la felicidad humana, y el más importante, sin duda, del progreso individual y social.”<sup>464</sup>

As deficiencias das que adolecen estes plantexamentos non pasan inadvertidas para os críticos<sup>465</sup>, que destacan a radical incompatibilidade entre o individuo egoísta burgués e o ben público, o mercado e a cidadanía, e incluso hai quen se aventura máis alá do politicamente correcto denunciando a imposíbel maridaxe de capitalismo e democracia<sup>466</sup>.

459 Kant, (1997: 49-50).

460 Stuart Mill, (2001a).

461 Capítulo que leva por título: “De la individualidad como uno de los elementos del bienestar”.

462 Stuart Mill, (2001a: 128).

463 “*But society has now fairly got the better of individuality; and the danger which threatens human nature is not the excess, but the deficiency, of personal impulses and preferences.*” Stuart Mill (1985: 125).

464 Stuart Mill, (2001a: 127-128).

465 Quesada denuncia que “(...) no se aducen los elementos de la racionalización política que permitiría establecer el equilibrio necesario entre lo particular y lo general”, en Quesada, (dir.), (2002: 29); pola súa parte, Javier Peña insiste en que “hay una contradicción (¿insoluble?) entre individualismo liberal y ciudadanía: la reproducción del sistema político exige una participación cívica que el sistema económico contribuye a debilitar” en Quesada (dir.), (2002: 61). Félix Ovejero incide nesta mesma liña argumental, *vid.* “Democracia y mercado”, §1.2. “A la democracia no le conviene el mercado” e §1.3. “El mercado frente a la democracia”, en A. Arteta, E. García Guitián y R. Máiz, (eds.), (2003: 322-327).

466 *Vid.* Carlos Fernández Liria, Pedro Fernández Liria e Luis Alegre Zahonero, *Educación para la Ciudadanía. Democracia, Capitalismo y Estado de Derecho*, (2007), Madrid, Akal, 2007, especialmente o cap. 5:

Dados estes supostos individualistas e economicistas, resulta comprensíbel que da clásica división tripartita dos dereitos de cidadanía de T.H. Marshall o liberalismo asumira como propia a defensa dos dereitos civís – preferentemente os recollidos no código mercantil – descoidando os dereitos políticos e sociais. O individualismo e o mercantilismo, en tanto que premisas ideolóxicas da teoría liberal proxéctanse tamén sobre a política concebida como unha prolongación da actividade económica do individuo<sup>467</sup>. A política non é máis que unha ferramenta ao servizo da prosecución do interese privado por outros medios que, para ser eficaz debe agregarse a outros intereses privados e converxer nunha vontade común capaz de influír nas decisións dos gobernantes. Así, falando do significado que cobran os dereitos políticos no marco da cidadanía liberal, Habermas afirma que “otorgan a los ciudadanos la posibilidad de hacer valer sus intereses privados de modo que éstos puedan agregarse con otros intereses privados para configurar una voluntad política que influya de manera efectiva en la administración mediante la celebración de elecciones, la composición de las cámaras parlamentarias y la formación del gobierno. De este modo, los ciudadanos en su papel de ciudadanos políticos (*Staatsbürger*) controlan si el poder del Estado se ejerce en interés de los ciudadanos en tanto que sujetos privados (*Gesellschaftsbürger*).”<sup>468</sup> A democracia liberal é capaz de funcionar con reducidos costes persoais: lexitímase e perpetúase co minimum de participación que requiren unhas eleccións periódicas nas que os individuos – volcados nos seus asuntos privados – delegan as súas responsabilidades públicas nos seus representantes; o liberalismo opera pois cun concepto de “ciudadanía pasiva” asentado sobre o mero recoñecemento dos dereitos como baluartes que protexen aos individuos da intromisión do Estado e politicamente débil, por minguar a participación dos cidadáns nos asuntos públicos, que queda en mans dos representantes ou dos expertos. Hai que engadir que o concepto netamente político de cidadán resulta en moitas ocasións estraño ao discurso liberal na medida en que os actores da sociedade civil son, preferentemente, “particulares”, “individuos”, “*bourgeois*” ou “*gentlemen*”, antes que “*citoyens*” ou “*citizen*”; como ben sinala Javier Peña: “en el iusnaturalismo liberal la ciudadanía se diluye. En Locke apenas se utiliza el término «ciudadano», y no se habla de soberanía popular. Lo que importa, para el filósofo inglés, es que el gobierno sea consentido o goce de la confianza del pueblo, no la participación en él”<sup>469</sup>.

Por último, a cidadanía liberal, ao igual que o seu modelo democrático, é meramente formal,

---

“Capitalismo y socialismo. El Estado de Derecho y la ilusión de ciudadanía bajo condiciones capitalistas”, pp. 173-244.

467 Razón pola que moitos críticos estiman que o liberalismo non é, propiamente falando, unha teoría política, senón unha ideoloxía mercantil que alberga unha concepción meramente instrumental da política.

468 Habermas, (1999: 233).

469 Peña, en Quesada, (dir.), (2002: 56-57).

por rebaixar os dereitos a un simple contido nominal que – debido ás desigualdades sociais e económicas – non se traduce nunha efectiva e completa práctica da cidadanía; os dereitos sociais capaces de proporcionar as condicións materiais necesarias para o exercicio real da cidadanía non son vistos con bos ollos polos liberais. A concesión por parte do Estado de dereitos sociais significaría unha inxerencia ilexítima no ámbito autorregulado do libre mercado e porén, da sociedade civil, xa que o *estatus* social e o nivel económico dos individuos é produto das súas capacidades e esforzo; para tal xustificación do *statu quo* – que obvia as desigualdades de partida – recórrase á explicación de que os dereitos sociais suporían un premio inmerecido para os suxeitos máis pasivos da sociedade a costa dos recursos dos individuos máis industriais, alentando a desidia e a preguiza entre os sectores da poboación máis faltos de iniciativa.

Rematamos aquí esta sección aproveitando a seguinte cita de Chantal Mouffe na que se sopesan os pros e os contras da cidadanía liberal:

“Si bien es indudable que el liberalismo contribuyó a la formulación de la idea de una ciudadanía universal basada en la afirmación de que todos los individuos son libres e iguales por nacimiento, también es indudable que redujo la ciudadanía a un mero estatus legal que establece los derechos que el individuo tiene frente al Estado. Hay diferentes maneras de ejercer estos derechos, con tal de que quienes los ejercen no quebranten la ley ni interfieran los derechos de los otros. La cooperación social sólo se apunta a realzar nuestras capacidades productivas y facilitar la realización de la prosperidad individual de cada persona. Las mentalidades orientadas a lo público, la actividad cívica y la participación política en una comunidad de iguales, son ajenas a la mayoría de los pensadores liberales”<sup>470</sup>.

### **3.2. Cidadanía republicana: virtude, austeridade e participación.**

En consonancia coa súa idea da liberdade positiva, o republicanismo defende un concepto de “ciudadanía activa” na que cobra relevancia a participación entendida como praxe colectiva de autodeterminación; coherentemente coa súa ideoloxía civil, o republicanismo pensa en función do espazo público, no que actúan os suxeitos políticos posuidores das virtudes cívicas necesarias para procurar o interese xeral<sup>471</sup>. En consecuencia, a dimensión máis importante da autonomía individual pasa a ser a liberdade de participación política mediante a que se decide conxuntamente o destino dos asuntos compartidos<sup>472</sup>, polo tanto, estamos ante unha concepción

---

<sup>470</sup> Mouffe, (1999: 91-92).

<sup>471</sup> “De acuerdo con la concepción republicana, el *status* de los ciudadanos no se determina por el modelo de las libertades negativas que pueden reclamar *como* personas privadas. Más bien, los derechos cívicos, principalmente los derechos de participación y comunicación, son libertades positivas. No garantizan la libertad de coacción externa, sino la participación en una práctica común sólo a través de cuyo ejercicio los ciudadanos pueden llegar a ser aquello que ellos mismos desean ser: sujetos políticamente responsables de una comunidad de personas libres e iguales” Habermas, (1999: 233-234).

<sup>472</sup> “Con esto, a los ciudadanos republicanos se les exige algo más que una orientación en función de sus propios intereses” Habermas, (1999: 234).

(politicamente) forte da cidadanía en plena sintonía co ideal de democracia participativa na que os cidadáns interveñen activamente na resolución dos problemas e na planificación das estratexias encamiñadas á obtención do ben común.

Os dereitos políticos determinan, principalmente, quen accede ao rango de cidadán e, polo tanto, quen forma parte do corpo político; unicamente os cidadáns son membros de pleno dereito da comunidade política e esta proximidade ás institucións públicas xera neles un forte sentimento de pertenza; ao involucrárense activamente nos asuntos comúns, o cidadán amosa a súa profunda adhesión ás institucións políticas, sabedor de que contribúen ao sostemento dun estilo de vida colectivo. Éste é un punto clave no que se distancian as relacións «cidadán-Estado» de liberais e republicanos: “la razón de ser del Estado no radica primordialmente en la protección de iguales derechos subjetivos, sino en la salvaguardia de un proceso inclusivo de formación de la opinión y de la voluntad común, en el que los ciudadanos libres e iguales se entienden acerca de las metas y normas que serían de interés común para todos”<sup>473</sup>. Esta empatía do cidadán coa república, que xorde da toma de conciencia dos beneficios e obrigacións recíprocas, é ben visíbel nos ideais republicanos de “virtude cívica” e “deber cidadán”. Para aquelas versións do republicanismo máis alonxadas dunha visión perfeccionista<sup>474</sup> da virtude cívica, a liberdade positiva é da máxima importancia porque é a través da participación política como se afianzan os bens dos cidadáns. Deste xeito, os dereitos políticos adquiren a primacía por garantir o disfrute de todos os demais dereitos, pero, á súa vez, o exercicio efectivo dos dereitos políticos demanda certa igualdade material que faga posible a participación de todos os cidadáns en condicións paritarias. Os pensadores republicanos desenrolan unha sensibilidade maior que os seus colegas liberais polas desigualdades sociais e económicas, que poderían rabelar a liberdade e a igualdade que se presupón son atributos dos integrantes do corpo político; de aí a súa teima por garantir unhas condicións materiais mínimas que permitan intervir aos cidadáns con menos recursos económicos en pé de igualdade, preservando a súa independencia respecto dos máis ricos e poderosos dos seus concidadáns.

Son dous os tópicos republicanos máis reiterados á hora de abordar o tratamento das condicións materiais de existencia «austeridade *versus* corrupción» e «propiedade *versus* servidume ou dependencia». Ámbalas dúas dicotomías, que se solapan a maioría das veces, preséntanse nun contexto netamente político no que se discute acerca da necesidade de que exista certa igualdade material entre a cidadanía que asegure a permanenza do modo de vida republicano, polo tanto, a prioridade dos pensadores republicanos céntrase na cuestión da

---

473 Habermas, (1999: 234).

474 Na literatura política resérvase a calificación de “republicanismo perfeccionista” para aquelas correntes que identifican a participación política coa autorrealización humana.

igualdade política (o igual valor de todos os cidadáns) e dos seus requerimentos socio-económicos antes que na reivindicación dunha xustiza social redistributiva. A problemática estriba en cómo procurar o repartimento equitativo do poder político entre cidadáns libres e iguais fronte á omnipresente ameaza das faccións e dos poderosos; con outras palabras, trátase de arbitrar os medios que mitiguen o máis posíbel a incidencia das desigualdades sociais e económicas sobre a igualdade e a liberdade como fundamentos da cidadanía política republicana<sup>475</sup>.

En Maquiavelo, a contraposición entre «desigualdade» e «igualdade» corre parella coa separación de «corrupción» e «virtude»; ao mesmo tempo que unha especie de relación causa-efecto conecta, por un lado, a desigualdade coa corrupción e, por outro lado, a igualdade coa virtude. Maquiavelo parte da afirmación de que a desigualdade xera corrupción<sup>476</sup>: “pues la corrupción y la falta de aptitud para la vida libre nacen de la desigualdad que existe en la ciudad”<sup>477</sup>; tal situación de desigualdade<sup>478</sup> que estende a corrupción indiscriminadamente dase cando os ollos dos cidadáns se volven solícitos cara aos ricos e poderosos<sup>479</sup> en busca do favor persoal e campan ás súas anchas os intereses particulares, cando os *gentiluomini*<sup>480</sup> incrementan o exército dos seus servíles partidarios e a república permanece prisioneira das diversas faccións<sup>481</sup> en liza. É neste clima de corrupción xeralizada no que prosperan a servidume e a dependencia que fan inviábel o *vivere civile e libero*<sup>482</sup>:

475 “La igualdad buscada pasaba por una igualdad ante la ley y ante cualesquiera instrumentos prontos a la reafirmación de la libertad como no-dominación de la gente; no implicaba igualdad material. Pero los pensadores republicanos no retrocedían ante la idea de que pudiera resultar necesario restringir la riqueza de los muy ricos y poderosos, a fin de garantizar una igual libertad para todos; de que pudiera resultar inevitable la imposición de graves restricciones en los niveles suntuarios y lujosos de la opulencia” Pettit, (1999: 157).

476 “Pero, ¿qué significa exactamente la corrupción? Maquiavelo parece identificarla con un tipo de comportamiento egoísta, particularista y estrechamente vinculado a la defensa de los intereses privados. Según ello, en una sociedad no corrupta los ciudadanos buscan únicamente vivir en libertad, sin inseguridad ni tiranía, sin *dependencia* ni *servitude*”, Rafael del Águila, “Maquiavelo y la teoría política renacentista”, en Fernando Vallespín (ed.), (2002a: 114): “La corrupción, entonces, surge en una república cuando sus ciudadanos persiguen sólo intereses particulares, arriesgando la seguridad de todos en beneficio de unos pocos.” *Ibidem*, p. 115.

477 Maquiavelo, (2000: 88).

478 “(...) la «desigualdad» (*inequalità*), un término que en Maquiavelo no implica ni desigualdad en la riqueza ni en la autoridad política – no hay razones para suponer que Maquiavelo tuviera objeciones contra ninguna de las dos – sino una situación en la que algunos hombres dirigen su atención a otros hombres (los *particulari* de Guicciardini) cuando debieran dirigirla al bien y a la autoridad pública (...)” Pocock, (2008: 296).

479 *Vid.* Maquiavelo, (2000: 90).

480 “Y para aclarar qué quiere decir eso de gentilhomme, diré que se llama así a los que están ociosos y viven de las rentas de sus posesiones regaladamente, sin tener ningún cuidado ni del cultivo de la tierra ni de otras fatigas necesarias para la vida. Esos tales son perniciosos en toda república y en toda provincia, pero más perniciosos aún son los que, además de todo esto, poseen castillos y tienen súbditos que les obedecen. De estas dos especies de hombres está lleno el reino de Nápoles, la tierra de Roma, la Romaña y la Lombardía. Aquí tiene su origen el que en aquellas provincias no surja nunca ninguna república ni ningún modo de vida político, porque tal generación de hombres es absolutamente enemigo (*sic*) de toda vida civil”, Maquiavelo, (2000: 170).

481 Maquiavelo acusa ás faccións de ser “la ruina del Estado”, *vid.* Maquiavelo (2000: 7,8).

482 *Vid.* Maquiavelo, (2000: 55): “Hasta qué punto se conducen los acontecimientos con más facilidad en las ciudades que no están corrompidas, y que donde existe igualdad no se puede establecer un principado, y donde

“De todo lo dicho se deduce la dificultad o imposibilidad que existe en una ciudad corrupta para mantener una república o crearla de nuevo, y si, a pesar de todo, la hubiese de crear o mantener, sería necesario que se inclinase más hacia la monarquía que hacia el Estado popular, para que los hombres cuya insolencia no pueda ser corregida por las leyes sean frenados de algún modo por una potestad casi regia”<sup>483</sup>.

Pero, ¿qué medidas permiten desterrar a corrupción lonxe das fronteiras da república preservando os bos costumes, as virtudes cívicas e a liberdade política? A resposta pasa por promover a austeridade<sup>484</sup> e a guerra: “y pensando qué remedio puede tener esto, sólo se me ocurren dos: uno, mantener a los ciudadanos en la pobreza, para que las riquezas desprovistas de virtud no puedan corromper ni a sus poseedores ni a los demás; el otro, volcarse en la guerra, de modo que siempre se pueda hacer y siempre se necesiten ciudadanos prestigiosos”<sup>485</sup>. Os tempos de paz que propiciaron a prosperidade fan que se estendan, da man da nobreza acaudalada e ociosa, a indolencia e a ansia de luxo entre a poboación<sup>486</sup>; os antídotos para evitar a corrupción que resulta desta situación son a mobilización permanente da milicia popular e “mantener el erario público vacío y a los ciudadanos pobres”<sup>487</sup>. Baixo estas condicións florece a igualdade<sup>488</sup>, especialmente nas repúblicas con goberno popular, que fai posíbel que todos os cidadáns, ricos ou pobres, poidan converterse en servidores do Estado<sup>489</sup>, facendo gala da súa virtude e independencia de criterio<sup>490</sup>.

Pocock resume os tres requisitos que contribúen ao sostemento do goberno republicano:

“Deben darse las condiciones políticas que permitan armar a todos los ciudadanos, las condiciones morales que permitan que todos los ciudadanos estén dispuestos a batirse por la república y las condiciones económicas (de imposible existencia en el caso de los servidores de un señor) que proporcionen al guerrero un hogar y una ocupación fuera del campo de

---

no la hay no se puede establecer una república” Maquiavelo (2000: 168).

483 Maquiavelo (2000: 91-92).

484 “Ya hemos dicho otras veces que la disposición más útil que puede tomarse en un Estado libre es mantener pobres a los ciudadanos”, Maquiavelo (2000: 391). “Se podía hablar mucho de esto, demostrando cómo la pobreza produce mejores frutos que la riqueza, y cómo, si una ha honrado las ciudades, las provincias, las religiones, la otra las ha arruinado (...)”, *ibidem*, pp. 393-394.

485 Maquiavelo (2000: 370).

486 “(...) pero el riesgo es que un exceso de riquezas y de poderío, unido al hecho de que la defensa militar del territorio es menos perentoria o se deja en manos de profesionales, hacen que el ocio y el refinamiento tomen el lugar de la *virtú ciudadana*, y, de ese modo, se inicie el camino de la corrupción”, Rafael del Águila, en Vallespín, (ed.), (2002: 124).

487 Maquiavelo, (2000: 126).

488 “«Igualdad» (*equalità*) es la situación en que todos atienden en las mismas condiciones al bien público.” Pocock, (2008: 296).

489 Tal era o caso de Roma: “(...) la pobreza era grandísima, y no vemos en ella un ordenamiento más adecuado para causar este efecto que el hecho de que la pobreza no impedía el acceso a ningún cargo ni a ningún honor, sino que se iba a buscar la virtud allí donde habitase (...)” Maquiavelo (2000: 392).

490 “Y también se evita la corrupción, pues nadie es tan poderoso como para ser capaz de comprarse partidarios, alterando con su interés privado los ordenamientos públicos”, Ana Martínez Arancón, “Introducción”, en Maquiavelo (2000: 16).



batalla y prevengan que se convierta en un *suddito, creato*, o mercenario cuya espada pueda estar al servicio de un individuo poderoso. La independencia económica del guerrero, y del ciudadano, es requisito previo contra la corrupción”<sup>491</sup>.

Os mesmos tópicos netamente republicanos, a saber, «propiedade *versus* dependencia» e «austeridade *versus* corrupción» podémolos atopar en Rousseau.

Empecemos polo *Contrato social*; unha vez fixados os principios da liberdade e igualdade como os obxectivos principais do pacto social<sup>492</sup>, e despois de explicar o sentido da liberdade civil<sup>493</sup>, Rousseau vai en pos do significado da igualdade:

“(…) no hay que entender por esta palabra que los grados de poder y de riqueza sean absolutamente los mismos, sino que, en cuanto al poder, que esté por debajo de toda violencia y no se ejerza nunca sino en virtud del rango y de las leyes, y en cuanto a la riqueza, que ningún ciudadano sea lo bastante opulento para poder comprar a otro, y ninguno lo bastante pobre para ser constreñido a venderse (...)”<sup>494</sup>.

Unha vez máis atopamos formulada explicitamente a idea de que as diferenzas económicas extremas son perniciosas para a comunidade política pola asimetría de poder que entranan; pero dotar de contido real á liberdade e á igualdade supón a intervención do Estado para poñer en marcha as axeitadas políticas económicas que reduzan a enorme distancia que separa a ricos e pobres<sup>495</sup>, de tal modo que no *Discurso sobre la economía política*<sup>496</sup> inclúese a actuación estatal correctora das diferenzas económicas entre as funcións do goberno:

“Así, pues, uno de los más importantes asuntos del gobierno consiste en prevenir la extrema desigualdad de las fortunas, pero no incrementando los tesoros de los que los poseen, sino impidiendo por todos los medios que los acumulen; tampoco construyendo hospitales para pobres, sino preservando a los ciudadanos de caer en la pobreza”<sup>497</sup>.

Rousseau xustifica estas afirmacións dicindo que, ao igual que a familia se preocupa polo benestar dos seus membros, así tamén esa gran familia que forma o Estado<sup>498</sup> ten a obriga de contribuír ao sostemento dos cidadáns: “No basta con tener ciudadanos y protegerlos; es preciso

---

491 Pocock, (2008: 297).

492 Rousseau, (1989: 57-59), libro II, cap. XI, “De los diversos sistemas de legislación”.

493 Rousseau, (1989: 26-28), libro I, cap. VIII, “Del Estado civil”.

494 Rousseau, (1989: 57).

495 “Precisamente porque la fuerza de las cosas tiende siempre a destruir la igualdad es por lo que la fuerza de la legislación debe tender siempre a mantenerla” Rousseau, (1989: 58).

496 José E. Candela defende que na última sección do *Discurso sobre la economía política* adicado á xestión económica da Administración pública, “Rousseau se hace cargo básicamente de una disfunción determinante de la vida del cuerpo político: la negación real de la igualdad natural entre los hombres”, “Estudio preliminar” a Rousseau, (2001), p. XXXIX.

497 Rousseau, (2001: 28-29).

498 Ao longo do *Discurso sobre la economía política* altermase a metáfora do Estado como unha gran familia que vela polo ben dos seus integrantes, co similar da nai: a patria, ao igual que unha nai, protexe, educa e alimenta aos seus fillos.

además cuidar de su subsistencia. Satisfacer las necesidades públicas es una consecuencia evidente de la voluntad general y el tercer deber esencial del gobierno”<sup>499</sup>. Aínda que no *Discurso sobre la economía política* xa se inclúen algunhas medidas<sup>500</sup>, é nas *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia y su proyecto de reforma*<sup>501</sup>, en tanto que tratado de política aplicada, onde atopamos unha proposta máis detallada da intervención económica do Estado<sup>502</sup>; as liñas básicas da política económica suxerida aos polacos seguen as recomendacións dos fisiócratas: limitar os intercambios comerciais e monetarios<sup>503</sup> e fomentar a agricultura, a pequena manufactura de transformación e os oficios manuais<sup>504</sup>. Mediante a aplicación destas medidas económicas, Rousseau pretende acadar dous obxectivos: un, combater o luxo e a consecuente corrupción para preservar a virtude da poboación<sup>505</sup>; dous, reducir as desigualdades materiais para evitar a dependencia e asegurar o exercicio efectivo da cidadanía<sup>506</sup>.

Na súa faceta de economista, Rousseau denota un escaso coñecemento do funcionamento do capitalismo do seu tempo no que atinxe, por exemplo, á lei da oferta e da demanda ou á distinción entre valor de uso e valor de cambio<sup>507</sup>. Por outra parte, a reivindicación da autarquía económica – inspirada nos plantexamentos clásicos de Platón e Aristóteles acerca da autosuficiencia da *polis* – resulta a todas luces anacrónica<sup>508</sup>. Por último, hai que insistir en que a economía política rousseauiana está completamente atravesada pola contraposición moral entre a virtude e a corrupción; a seguinte cita é unha excelente mostra desta «economía moral»:

“Cultivad las ciencias, las artes, el comercio, la industria, tened tropas regulares, plazas

499 Rousseau, (2001: 34).

500 Por exemplo, “la creación de almacenes [graneros] públicos” que permitan subsistir á poboación en época de escaseza, *vid.* Rousseau, (2001: 41) ou gravar fiscalmente os bens suntuarios, *vid.* Rousseau, (2001: 46, 53-54).

501 Rousseau, (1988).

502 Principalmente, na sección XI, titulada “Sistema económico”, pp. 112-123.

503 “(...) que mi deseo no es suprimir la circulación de mercancías, sino sólo el de ralentizarla, y especialmente el de probar cuánto importa que un buen sistema económico no sea un sistema de finanzas y de dinero” Rousseau, (1988: 117).

504 “Favoreced la agricultura y las artes útiles, no enriqueciendo a los agricultores – equivaldría a impulsarles (*sic*) a abandonar su condición –, sino haciéndola honorable y agradable. Estableced las manufacturas de primera necesidad (...)” Rousseau, (1988: 118).

505 “Mientras dure el lujo entre los grandes la codicia reinará en todos los corazones. El objeto de admiración pública continuará siendo invariablemente el de los deseos particulares, y si para brillar se habrá de ser rico, ser rico será siempre la pasión dominante: enorme medio de corrupción que se tenderá a debilitar en la medida de lo posible” Rousseau, (1988: 67).

506 “La legislación tiene que tender siempre a disminuir la gran desigualdad de fortuna y poder que distancia progresivamente a los señores de los simples nobles, distancia que un progreso natural tiende constantemente a aumentar. (...) aún contando que las posesiones valgan mucho, ¿habría que contar por ello que los hombres no valen nada? ¡Y entonces! Porque un gentilhombre posea poca tierra, ¿cesa por ello de ser libre y noble, y su pobreza constituye por sí misma un crimen lo bastante grave como para hacerle perder su derecho de ciudadano?” Rousseau, (1988: 111).

507 “(...) los bienes en especie, cuya utilidad inmediata les confiere un valor absoluto, independiente de toda operación comercial” Rousseau, (1988: 118).

508 “He aquí el espíritu que me gustaría hacer reinar en vuestro sistema económico: preocupaos poco del extranjero, preocupaos poco del comercio, pero multiplicad entre vosotros productos y consumidores en la medida de lo posible” Rousseau, (1988: 118).

fuerter, academias; en especial un buen sistema de finanzas por el que circule abundante dinero, que así se multiplica, que os procurará tanto; aplicaos en hacerlo muy necesario a fin de mantener al pueblo en una gran dependencia, y fomentad con el mismo objetivo el cultivo del lujo material y el del espíritu, inseparable de aquél. Formaréis así un pueblo intrigante, ardiente, ávido, ambicioso, servil y bribón como los otros, siempre sin término medio entre los dos extremos de la miseria y de la opulencia, de la vida licenciosa y de la esclavitud (...) Pero si por casualidad preferís mejor formar una nación libre, pacífica y sabia, que no tema ni necesite a nadie, que se baste a sí misma y que sea feliz, en tal caso escoged un método completamente diferente: mantener, restablecer entre vosotros costumbres simples, gustos sanos, un espíritu marcial sin ambición; formar almas valerosas y desinteresadas, aplicar vuestros pueblos a la agricultura y a las artes necesarias para la vida; hacer despreciable el dinero, y si fuera posible inútil (...).”<sup>509</sup>

Damos por rematada, neste punto, a nosa exposición dalgúns dos tópicos máis coñecidos asociados á tríade «virtude-austeridade-participación», pero antes de pechar esta sección queremos presentar, brevemente e a modo de anticipo, as críticas máis frecuentes das que é obxecto o concepto republicano de cidadanía.

A súa reivindicación dun concepto denso de cidadanía converte ao republicanismo en diana fácil para os dardos dos seus adversarios, que consideran a súa proposta excesivamente esixente e irreal. A machacona insistencia na virtude cívica e a apaixonada exaltación do compromiso público sobrecargan eticamente ao cidadán, fusionando perigosamente a moral e a política; fusión que corre parella coa absorción da sociedade polo corpo político (ao facer coextensíbeis ambos dominios). A indistinción de sociedade civil e Estado borra de paso a separación entre o público e o privado, o individuo e a comunidade, o ben particular e o ben xeral.

Por outra parte, a defensa republicana da participación política considérase absolutamente anacrónica: o discurso que hipostasía a vida activa dos virtuosos cidadáns afástase do actual Estado raquíptico da presenza cidadá na vida pública; a todas luces resulta palpábel que a abulia abstencionista do corpo electoral das sociedades do confort está totalmente rifado co sacrificio virtuosismo cívico que propugna o republicanismo. Nesta orde de cousas, algunhas vertentes do republicanismo suscitan problemas específicos no plano teórico ao enxalzar a actividade política como *modus vivendi* axeitado para a plena realización humana.

Para finalizar, tamén se lle achaca á concepción republicana da cidadanía unha boa dose de inxenuidade, dado que o optimismo antropolóxico<sup>510</sup> que fundamenta a súa teoría política esquece que o único móbil que guía ao individuo no ámbito público é o seu interese privado; o

---

509 Rousseau, (1988: 112-113).

510 No caso de Maquiavelo hai que falar de pesimismo antropolóxico.

esquecemento deste incontrovertíbel feito da natureza humana, ao que se debe sumar unha marcada tendencia a idealizar o *demos*, predispón ao republicanismo a caer na utopía.

Con estas últimas reflexións críticas damos por concluída a exposición da cidadanía republicana, acudindo, unha vez máis, á politóloga Chantal Mouffe para facer o balance final do (que ela denomina) «republicanismo cívico»:

“Es cierto que nos proporciona una visión de ciudadanía mucho más rica que la liberal, y es evidente que su concepción de la política como dominio en el cual nos reconocemos como participantes de una comunidad política resulta particularmente atractiva a los críticos del individualismo liberal. Sin embargo, existe el auténtico peligro de volver a la visión premoderna de lo político, que no reconoce la novedad de la democracia moderna ni la contribución decisiva del liberalismo. La defensa del pluralismo, la idea de la libertad individual, la separación de la Iglesia y el Estado, el desarrollo de la sociedad civil, todo ello constituye la política democrática moderna. Todo eso requiere una distinción entre el dominio privado y el público, entre el reino de la moral y el de la política”<sup>511</sup>.

#### **4. Inclusión–exclusión: «fronteiras internas» e «fronteiras externas» da cidadanía.**

Cando expuxemos o concepto normativo de cidadanía proposto por Marshall, insistimos na forte conexión que se establecía entre a posesión de dereitos e a pertenza á comunidade; no contexto dun capítulo adicado á discusión das vías de acceso á cidadanía, cobra especial relevancia a noción de pertenza, xa que é o recoñecemento do individuo como membro da comunidade o que lle outorga a categoría política de cidadán e o fai acreedor dun conxunto de dereitos civís, políticos e sociais, polo tanto, a pertenza equivale a inclusión e a non-pertenza significa a exclusión. Pero, ¿que requisitos marcan a pertenza ou a inclusión, isto é, o acceso ao *estatus* de cidadán? Os máis recorrentes criterios de demarcación que delimitan o dominio da cidadanía, e que establecen simultaneamente os criterios de exclusión, recóllense na tríade «territorio, traballo, residencia»; efectivamente, entre os distintos criterios de acceso á cidadanía que sinalan a pertenza efectiva á comunidade política, destacan, como máis frecuentes, os establecidos en función do lugar de nacemento ou a pertenza a un territorio (*ius soli*), en función da descendenza ou parentesco cos naturais dunha nación (*ius sanguini*) ou en función da nacionalización (ou naturalización), é dicir, o pasar de residente a cidadán sobre a base do cumprimento de certas condicións legais que implican o recoñecemento de dereitos de cidadanía, parcial ou totalmente.

Xa dixemos que os diferentes criterios de inclusión atópanse directamente asociados coa pertenza a unha comunidade; cómpre engadir, lembrando a dimensión nacional-estatal da

---

511 Mouffe, (1991, 91).

ciudadanía, que esa comunidade é o Estado-nación; certamente, a pertenza ao Estado nacional outorga a ciudadanía, trazando unha fronteira externa entre o nacional (usufrutuário pleno dos dereitos) e o estranxeiro; así pois, as diversas condicións que permiten acceder ao estatuto de cidadán defínense en relación ao Estado nacional: nacer ou habitar un territorio nacional ou descender dos naturais dunha nación, ou ben cumprir os requisitos legais esixidos polo ordenamento xurídico estatal (case sempre asociados á residencia e/ou traballo); calquera destes criterios materializa a pertenza á comunidade en base á concesión da nacionalidade que habilita ao individuo como cidadán do Estado nacional.

Pero a raíz de ter introducido á distinción entre ciudadanía formal e ciudadanía substantiva, xa sabemos que a nacionalidade, ou estatalidade, é condición necesaria pero non suficiente para a posesión efectiva dos dereitos e o exercicio real da ciudadanía, por tanto, ás fronteiras externas que separan ao estranxeiro do cidadán, nacional ou nacionalizado que goza dos dereitos legalmente recoñecidos, non son os únicos límites da ciudadanía; as novas realidades sociais emerxentes obrigan a tomar conciencia da existencia de grupos diferenciados no seo da comunidade política que tan só posúen unha ciudadanía formal. Faise necesario entón acometer o estudo das «fronteiras internas» da ciudadanía, é dicir, as demarcacións que delimitan cara a dentro da propia comunidade política o *estatus* de cidadán; estes límites internos supoñen unha diminución efectiva dos dereitos civís, políticos e sociais debido a unha identidade diferenciada (de clase, de xénero e/ou étnico-cultural) que conleva a exclusión de facto da ciudadanía.

As demandas de inclusión que ampliasen os dereitos de ciudadanía aos grupos excluídos vencéllanse aos avatares dos conquistas sociais e políticas protagonizadas polos movementos obreiros e feministas ao longo dos séculos XIX e XX, ás que hai que engadir as reivindicacións dos partidos nacionalistas e das minorías étnicas e culturais (de poboación autóctona ou inmigrante) dentro dos Estados nacionais. Pero a loita en favor dunha «ciudadanía inclusiva» non só se librou no entorno da política, senón tamén no ámbito da política pensada e reflexionada; así, atopamos na filosofía política das dúas últimas décadas unha variedade de propostas teóricas que manifestan unha especial preocupación polas diferentes identidades que configuran a ciudadanía nas complexas democracias da sociedade contemporánea; nomenclaturas como «ciudadanía diferenciada», «ciudadanía plural» ou «ciudadanía multicultural» convertéronse en tarxeta de presentación de fértiles teorías que, tomando en consideración esta heteroxeneidade de identidades, elaboraron unha definición de ciudadanía sensíbel ás diferenzas.

#### ***4.1. Ciudadanía universal vs. ciudadanía diferenciada.***

A idea de «ciudadanía universal» eríxese nunha das categorías políticas máis relevantes construída pola Modernidade. A diferenza do *estatus* do cidadán vinculado coa pertenza a un

estamento ou gremio, ou de carácter local, a cidadanía moderna – estreitamente asociada ao Estado-nación – transcende o *locus* particular para abarcar a todos os membros da comunidade nacional; o carácter potencialmente emancipador da cidadanía universal reside precisamente en recoñecer iguais dereitos a todos os cidadáns, sen embargo, o problema estriba en qué se (sobre)entende por «cidadán». As decisivas achegas de liberalismo e republicanismo á bagaxe teórica da Modernidade confluíron nunha noción de cidadanía orixinariamente coextensiva ao conxunto integrado polos elementos «varón, branco, nacional e propietario»; esta visión parcial da cidadanía ocúltase disfrazada de linguaxe humanista que aspira á universalidade. Nas tematizacións teóricas de liberais e republicanos, a cidadanía preséntase como un concepto homoxéneo e absolutamente opaco ás diferenzas e particularidades da realidade social<sup>512</sup>; deste xeito, a promulgación da cidadanía universal acaba transformándose en discurso ideolóxico dominante que vela a exclusión política. A inclusión dos grupos sociais que non se axustan ás medidas estándar da cidadanía universal esixe en consecuencia, a formulación dun novo concepto teórico-práctico sensíbel ás especificidades; xorde así a noción inclusiva de «cidadanía diferenciada» como desafío á idea – paradoxicamente restritiva – de «cidadanía universal»<sup>513</sup>. Segundo o criterio de Kymlicka e Norman, os avogados da cidadanía diferenciada procedentes principalmente das ringleiras da teoría política feminista e da teoría do multiculturalismo, pódense agrupar baixo o rótulo de «pluralistas culturais»:

“Los pluralistas culturales creen que los derechos de ciudadanía, originalmente definidos por y para los hombres blancos, no pueden dar respuesta a las necesidades específicas de los grupos minoritarios (...) Desde esta perspectiva, los miembros de ciertos grupos serían incorporados a la comunidad política no sólo como individuos sino también a través del grupo, y sus derechos dependerían en parte de su pertenencia a él”<sup>514</sup>.

512 Existen, sen embargo, significativas excepcións: por exemplo, Mary Wollstonecraft, Condorcet e posteriormente, Stuart Mill reclamaron a condición de cidadanía para as mulleres; en todo caso, esta chamativa omisión das diferenzas, propia do liberalismo e republicanismo modernos, non se pode achacar a moitos dos seus actuais herdeiros, tal é o caso de Will Kymlicka entre as ringleiras liberais e de Pettit entre os representantes do republicanismo: “Los republicanos tradicionales vislumbraban una ciudadanía compuesta por varones, por varones acaudalados y por varones de la cultura preponderante. Lo que hay que dejar sentado es que, no obstante esas adherencias de género, de propiedad y uniculturales, el ideal de la libertad como no-dominación puede resultar atractivo para gentes que no están comprendidas en esos perfiles. Que puede servir como un ideal para feministas, para socialistas y para multiculturalistas” Pettit, (1999: 184).

513 “El reconocimiento de una *identidad diferenciada* plantea también un reto a la visión clásica de la ciudadanía como estatus público. Mientras ésta concibe la ciudadanía como una condición universal e igual para todos los miembros de una sociedad política, sean cuales fueren los rasgos que los distinguen en otros ámbitos o niveles, se llama hoy la atención sobre la necesidad de tener en cuenta el hecho de la diferencia de diversos grupos de ciudadanos en las sociedades contemporáneas anterior a, y determinante de, la condición abstracta de la ciudadanía. Eso exigiría renunciar a la visión clásica de la ciudadanía, que hace abstracción de las características particulares de los ciudadanos y postula una homogeneidad política que resulta excluyente para las minorías que no forman parte del grupo dominante” J. Peña, en A. Arteta, E. García Guitián y R. Máiz, (eds.), (2003: 231-232).

514 W. Kymlicka e W. Norman, *art. cit.*, p. 25.

Como admiten os propios autores, unha das máis destacadas defensoras da cidadanía diferenciada é Iris Marion Young; a súa apoloxía dunha cidadanía atenta ás particularidades comeza necesariamente pola crítica da cidadanía universal<sup>515</sup>, a pesar de admitir que desempeñou un importante papel na Modernidade como ideal emancipatorio<sup>516</sup>, pero a extensión do *estatus* de cidadanía a todas as persoas, que asegura iguais dereitos e as acredita como participantes na vida política, tan só constitúe unha das facetas da cidadanía universal. A este xenuíno sentido da universalidade hai que sumarlle outras dúas acepcións.

Primeira: a cidadanía universal, entendida como o xeral e común que se contrapón ao particular ou diferente, isto é, “lo que los ciudadanos tienen en común como antítesis de aquello en que difieren”<sup>517</sup>. Esta dimensión da cidadanía universal atópase paradigmaticamente encarnada no *idearium* republicano (vontade xeral, vida pública compartida e ben común). A virtude republicana esixe que na toma colectiva de decisións o cidadán debe ser capaz de colocarse nunha perspectiva xeral, desembarazándose das experiencias concretas que inhiben a comprensión dos asuntos públicos, pero esta esixencia impón unha cidadanía uniforme que impide o acceso da diferenza ao espazo público:

“(…) el ideal de que las actividades de ciudadanía expresan o crean una voluntad general que trasciende las diferencias particulares de la afiliación, situación e interés grupal ha excluido en la práctica a los grupos considerados incapaces de adoptar ese punto de vista general; la idea de ciudadanía como expresión de una voluntad general ha tendido a imponer una homogeneidad de los ciudadanos/as”<sup>518</sup>.

Segunda: o significado de universalidade no sentido de idéntico tratamento para todos, na medida en que os cidadáns son iguais ante a lei; as disposicións legais caracterízanse, xustamente, pola súa xeralidade e polo tanto, debido a que non contemplan os casos particulares son “leyes y reglas ciegas a las diferencias individuales o grupales”<sup>519</sup>. A manifestación máis palpábel desta faceta da cidadanía universal atopámola no liberalismo: “el liberalismo moderno y contemporáneo considera básico el principio de que las reglas y políticas del Estado (...) deben mostrarse ciegas ante la raza, el género y otras diferencias grupales”<sup>520</sup>.

---

515 Precisamente o *paper* de Iris Marion Young ao que me remitirei ao longo das próximas páxinas leva por título: “Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship”, Chicago, The University of Chicago Press, 1994, pp. 117-141; cito pola tradución española: “Vida política y diferencia de grupo: una crítica del ideal de ciudadanía universal”, en Carmen Castells (comp.), (1996), *Perspectivas feministas en teoría política*, Barcelona, Paidós, 1996, pp. 99-126.

516 “La teoría política moderna afirmó el igual valor moral de todas las personas, algo que los movimientos sociales y grupos oprimidos se tomaron en serio y que suponía incluir a todas las personas en la categoría de ciudadanos/as a todos los efectos, bajo igual protección de la ley”, Young, en Castells, (comp.), (1996: 99).

517 Young, en Castells, (1996: 99).

518 Young, en Castells, (comp.), (1996: 100).

519 Young, en Castells, (comp.), (1996: 99).

520 Young, en Castells, (comp.), (1996: 118). Outro exemplo ilustrativo desta omisión do particular atopámolo no

Estas dúas últimas significacións da «universalidade da cidadanía», a saber, o xeral e o seren tratados os cidadáns da mesma forma, entran en conflito co auténtico significado da cidadanía “en el sentido de la inclusión y la participación de todo el mundo”<sup>521</sup>. Iris Marion Young considera que o cumprimento do xenuíno ideal de cidadanía esixe tomar en conta a especificidade de grupo. Suprimir as diferenzas, facendo un chamamento ao común e ao idéntico tratamento, tan só fomenta a asimilación e a inxustiza; baixo os seus parámetros característicos, a cidadanía universal conleva, indefectibelmente, a exclusión do que é diferente. Por tanto, unicamente a cidadanía diferenciada pode permitir a inclusión e a participación dos colectivos condenados a sufrir a marxinación da vida social e política, pero contrarrestar as perversas consecuencias do ideal de universalidade pasa pola imprescindíbel institucionalización da cidadanía diferenciada. Por esta razón, paralelamente aos dous defectos fundamentais da cidadanía universal (a homoxeneidade dos actores políticos e a xeralidade das leis), a autora elabora unha dobre alternativa institucional: a representación grupal e os dereitos especiais. Fronte á uniformidade da cidadanía que se desprende do primeiro sentido da universalidade abstracta e que ten a súa correspondencia na idea dun público homoxéneo, reivindicase o concepto de público heteroxéneo e o dispositivo institucional da representación grupal.

Cómpre lembrar que a cidadanía universal implica unha visión uniforme do ámbito público, posto que demanda a homoxeneidade como requisito para participar politicamente; clausúrase o espazo público para os grupos diferenciados, que son incapaces de desprenderse da súa particularidade e situarse baixo unha óptica xeral que esixe a comprensión dos asuntos comúns. A súa diferenza inhabilita os para o exercicio da política. A consecuencia lóxica é a expulsión do particular da esfera pública e a súa reclusión no espazo privado (apolítico):

“El intento de realizar un ideal de ciudadanía universal – que encuentra lo público encarnado en la mayoría antagónica de la particularidad, en lo común frente a la diferencia – tenderá a excluir o a poner en desventaja a algunos grupos, pese a que dipongan formalmente de idéntico estatus de ciudadanía. La idea de lo público como universal y la concomitante identificación de la participación con la privacidad hace de la homogeneidad un requisito de la participación pública. Al ejercer su ciudadanía, todos los ciudadanos/as deberían asumir el mismo e imparcial punto de vista, que trasciende todos los intereses, perspectivas y experiencias particulares”<sup>522</sup>.

As opcións que ofrece o ámbito público unificado son en realidade un *ultimatum*: asimilación ou exclusión; pero cabe a posibilidade de abrir a política ás diferenzas concebindo un ámbito

---

«veo da ignorancia» de John Rawls.

521 Young, en Castells, (comp.), (1996: 100).

522 Young, en Castells, (comp.), (1996: 106).



público heteroxéneo e inclusivo<sup>523</sup>: que recolla a diversidade e promova a participación dos grupos oprimidos ou en desvantaxe; “por consiguiente, creo que la inclusión y participación de cada persona en la discusión y toma de decisiones públicas requiere mecanismos para la representación grupal”<sup>524</sup>.

A segunda dimensión da cidadanía abstracta caracterízase, como xa dixemos, pola “universalidad en la formulación de leyes y principios”<sup>525</sup>; lembremos que a cidadanía moderna rachaba cos variados estatutos xurídicos definidos pola adscrición do individuo a un determinado estamento social. A regulamentación xeral que definiría a nova condición do cidadán resultou ser un paso decisivo cara á emancipación social e política de amplas capas da poboación, pero unha vez afianzados os ideais burgueses dos dereitos individuais e da dignidade humana – aínda que tan só formalmente – a implantación dunha cidadanía efectiva pasa por revisar o principio de igual tratamento para todos; efectivamente, nun contexto social marcado polas desigualdades, a aplicación abstracta do imperativo de igual trato – que omite as particularidades – favorece aos grupos privilexiados que parten con vantaxe respecto dos sectores sociais oprimidos ou desfavorecidos, “por consiguiente, la inclusión y la participación de cada persona en las instituciones sociales y políticas requiere a veces la articulación de derechos especiales orientados a atender las diferencias de grupo con el objeto de socavar la opresión y la desventaja”<sup>526</sup>.

Aínda que implicitamente xa se contestaron, cómpre formular expresamente as seguintes preguntas: ¿Quen ten acceso á representación grupal e aos dereitos especiais?, ¿Como se xustifican estes dous dispositivos institucionais? Posto que a representación grupal e os dereitos especiais son medidas paliativas que tratan de corrixir as desigualdades, é obvio que se poderán acoller a estes mecanismos institucionais os grupos que se atopan en risco de exclusión social; posuír unha identidade significativa e padecer opresión (ou atoparse en manifesta situación de desvantaxe) son os dous trazos principais que definen a estes grupos<sup>527</sup>. Fuxindo dunha visión esencialista, as identidades sociais son concebidas en clave relacional, dinámica e pluralista<sup>528</sup>; baixo estes parámetros, Iris Marion Young interpreta a identidade no sentido de «autoidentificación»: o individuo recoñécese, e é recoñecido por outros, como integrante dun

---

523 “En un ámbito y sector público heterogéneo, las diferencias se reconocen y aceptan públicamente como irreducibles” Young, en Castells, (comp.), (1996: 107).

524 Young, en Castells, (comp.), (1996: 100).

525 Young, en Castells, (comp.), (1996: 118).

526 Young, en Castells, (comp.), (1996: 100).

527 “Sólo gozan de representación específica en un ámbito público heterogéneo aquellos grupos que describan identidades importantes y relaciones de estatus significativas en la constitución de la sociedad o institución particular y que, además, estén oprimidos o en situación de desventaja” Young, en Castells, (comp.), (1996: 117).

528 *Vid.* Young, en Castells, (comp.), (1996: 110).

grupo en base a unha serie de trazos obxectivos, sentimentos intersubxectivos e experiencias compartidas.

A opresión é o outro atributo que define aos grupos que se poden acoller á representación diferenciada e aos dereitos especiais; segundo a autora, un grupo oprimido caracterízase pola explotación, a marxinação, a falta de poder, o imperialismo cultural e/ou a violencia e o acoso que sofren os seus compoñentes:

“Actualmente, en los Estados Unidos al menos los siguientes grupos están oprimidos en una o más de una de las cinco formas que acabamos de enumerar: las mujeres, los/as negros, los/as indígenas norteamericanos, los/as chicanos, los/as puertorriqueños y otros/as estadounidenses de habla española; los/as estadounidenses de origen asiático, los gays, las lesbianas, las personas de clase trabajadora, las personas pobres, los/as ancianos, y las personas física y mentalmente discapacitadas”<sup>529</sup>.

Anticipándonos ás críticas que reservaremos para o tramo final da exposición, esta clasificación provoca numerosas obxeccións; os seus detractores fan fincapé en que, segundo este listado, os grupos oprimidos incluírían a máis de tres cuartas partes da poboación estadounidense, en consecuencia, este inxente número de colectivos faría absolutamente imposible atopar un encaixe institucional á representación grupal; outros críticos falan de «hiperrepresentación» ou «representación irrestricta», para tachar no mesmo sentido, de inviábel, a proposta de representación diferenciada en función do grupo. As seguintes palabras de Young poderían servir de réplica:

“Pero quizás no sea necesario asegurar la representación específica de todos esos grupos en todos los ámbitos públicos y en todas las discusiones políticas. La representación debería contemplarse siempre que la historia y situación social del grupo proporcionen una perspectiva particular sobre estos asuntos, cuando resulten afectados los intereses de sus miembros y, por último, cuando sea improbable que sus percepciones e intereses puedan expresarse de no contar con dicha representación”<sup>530</sup>.

Pero abandonemos momentaneamente estas polémicas, que retomaremos posteriormente para analizar a cuestión da xustificación da representación grupal e dos dereitos diferenciados. Podemos afirmar con carácter xeral que os principios de xustiza propios dunha democracia (autenticamente) participativa demandan a materialización institucional da cidadanía diferenciada para promover a inclusión e a participación dos grupos excluídos; deste xeito, Young distánciase criticamente das teorías da xustiza opacas ás diferenzas<sup>531</sup> que, baixo

529 Young, en Castells, (comp.), (1996: 111).

530 Young, en Castells, (comp.), (1996: 116).

531 Necesariamente, as diversas propostas de cidadanía diferenciada teñen como un dos seus principais interlocutores a John Rawls e a súa obra *A Theory of Justice*, paradigma duns principios de xustiza que, grazas

formulacións pretendidamente universalistas, encobren en realidade a exclusión. En condicións de desigualdade social, a xustiza esixe máis ben facer todo o contrario, a saber, tomar en consideración as diferenzas por medio das axeitadas canles institucionais; nun contexto de marxinación e opresión social, a representación en función do grupo é xusta por ser a forma máis inclusiva de participación política. Efectivamente, incorpora ao debate público a colectivos que, de contaren cunha representación específica, estarían ausentes da toma de decisións políticas respecto de asuntos que lles incumben directamente; ao mesmo tempo, a presenza de estes grupos introduce na axenda política novas demandas e necesidades e achega un conxunto de perspectivas e experiencias que enriquecen notabelmente as discusións colectivas. En consecuencia, Young sostén que:

“La representación de grupo es la mejor forma de promover resultados justos en los procesos democráticos de toma de decisiones (...) en ausencia de un filósofo rey capaz de leer las verdades normativas trascendentes, el único fundamento para afirmar que una política o cierta decisión son justas es que se haya llegado a ellas mediante un sistema que ha alentado verdaderamente la libre expresión de todas las necesidades y puntos de vista”<sup>532</sup>.

Os dereitos específicos en función do grupo tamén se axustan aos criterios de xustiza; os códigos normativos (no espazo público e privado) sempre tenden a favorecer, en maior ou menor medida, aos grupos dominantes, posto que posúen o poder social para instaurar as normas e axustalas aos seus propios valores e intereses<sup>533</sup>, por tanto, hai situacións nas que a xustiza require dun tratamento diferenciado, ben para compensar unha desvantaxe froito dunha situación de manifesta desigualdade social, ben para poñer en valor a heteroxeneidade dos estilos de vida que alberga a sociedade; así, por exemplo: “(...) en la medida en que los grupos son culturalmente diferentes, el tratamiento igualitario resulta injusto en muchos temas de política social, habida cuenta de que niega esas diferencias culturales o las convierte en un lastre”<sup>534</sup>.

En conclusión, os dous mecanismos institucionais que encarnan a cidadanía diferenciada, isto é, a representación e os dereitos especiais, quedan xustificados na medida en que se axeitan ás esixencias da democracia, ao promover a inclusión e a participación, e da xustiza, por loitaren en contra das desigualdades.

Dixemos que a reivindicación dunha cidadanía diferenciada debe enmarcarse no contexto das “loitas polo recoñecemento” que sitúan as identidades particulares no debate político, pero estas políticas da diferenza resultan extremadamente polémicas dado o gran número de críticas que

---

a artificios como “*the veil of ignorance*” desterran do ámbito público as identidades diferenciadas.

532 Young, en Castells, (comp.), (1996: 113).

533 *Vid.* Young, en Castells, (comp.), (1996: 120).

534 Young, en Castells, (comp.), (1996: 122).

suscitan, empezando pola problemática natureza das identidades diferenciadas: ¿débase conceder categoría política a condicións pre-políticas? Ademais, os seus detractores sentencian que a cidadanía diferenciada é unha *contradictio in adjecto*: a fragmentación da comunidade política en diferentes identidades particulares dissolve irremediabelmente a identidade cívica común e acaba por desintegrar a asociación política; pola contra, a cidadanía require certa afinidade entre os membros da comunidade política que poida soste unha identidade compartida capaz de trenzar vencellos solidarios máis alá das específicas pertenzas grupais. De todas formas, a obxección máis reiterada diríxese contra os dereitos especiais e as medidas de “discriminación positiva” (en palabras dos críticos), posto que (se considera que) conculcan a igualdade básica entre os cidadáns. Por outra parte, as medidas de protección estatal das culturas minoritarias, especialmente as ameazadas polo perigo de desaparición, polas que avogan os defensores da cidadanía diferenciada, contradín o carácter neutral do Estado, que debe manterse equidistante das diversas formas de identidade cultural que alberga no seu seo a sociedade civil.

Con esta enumeración das máis salientabeis críticas á cidadanía diferenciada pechamos esta sección, xa teremos ocasión de presentar as diversas réplicas ao fío da exposición das teses de Will Kymlicka relacionadas coa «cidadanía multicultural». Nos próximos apartados desenrolaranse as temáticas e problemáticas aparelladas coas tres «fronteiras internas» que son o principal obxecto de discusión en moitas das teorías da cidadanía diferenciada; referímonos á clase social, ao xénero e á cultura.

#### **4.2. Cidadanía, clases e dereitos sociais.**

“En el siglo XX la ciudadanía y el sistema de clases del capitalismo se han hecho la guerra”.

T. H. Marshall

Ao longo da Modernidade, liberalismo e republicanismo formularon unha noción de cidadanía expresamente restrinxida: en base á clase social; o cidadán é aquel que posúe propiedades, o que exclúe do estatuto de cidadanía aos non propietarios, nomeadamente, aos traballadores asalariados. Empezaremos pois por levar a cabo unha aproximación ao tratamento da propiedade en Locke e Rousseau para amosar a concomitante exclusión política que leva implícita. Despois examinaremos da man de T. H. Marshall e Tom Bottomore as tensións entre a cidadanía e a clase social, ou o que é o mesmo, a fricción entre a igualdade xurídico-política e a desigualdade social e económica; e por último, analizaremos o difícil encaixe que teñen os dereitos sociais no marco dunha economía capitalista de mercado.

##### **4.2.1. A doutrina política do cidadán-propietario.**

Dende que a sensibilidade polas fronteiras internas da cidadanía entrou a formar parte das preocupacións da teoría política, púxose de manifesto que, en practicamente a totalidade dos

réximes historicamente existentes, a participación activa dunha elite minoritaria de cidadáns só fora posíbel a base da exclusión dos sectores productivos da sociedade; evidentemente, esta aseveración tamén é certa para os gobernos republicanos (proto-)democráticos, como é o caso, por exemplo, da Atenas clásica ou as cidades-Estado italianas do Renacemento. De feito, o sufraxio universal non se fai realidade ate a primeira metade do século XX, coa incorporación ao censo electoral dos traballadores asalariados e das mulleres.

Pero o cidadán-propietario non só constituíu unha realidade social, senón que tamén foi obxecto de teorización política. Por este motivo, recorreremos ao longo das seguintes páxinas o tratamento deste tópico na Modernidade por parte de liberais e republicanos<sup>535</sup>, prestando unha especial atención á propiedade como unha das dimensións fundamentais coas que se asocia a cidadanía. Os estudos críticos atentos ás diferenzas de clase, especialmente aqueles que operan cunha hermenéutica marxista, inciden nos compoñentes ideolóxicos que subsisten nas formulacións políticas de liberais e republicanos. Estes supostos ideolóxicos de fondo calado son ben visíbeis no liberalismo clásico, dada a súa ideoloxía mercantil que serve de lexitimación da nova orde burguesa que nace no albor da Modernidade; pero a ideoloxía civil do republicanismo moderno tampouco escapa aos condicionantes de clase, a pesar dos seus anacrónicos reproches á incipiente sociedade capitalista que arruína a virtude. A idea de que a propiedade é un requisito imprescindible para manter a independencia política e así poder fuxir da servidume e a dominación, sintoniza á perfección co ideal republicano do cidadán-terratene. Así pois, unha vez que deixamos sentado que o tópico do cidadán-propietario constitúe un patrimonio común do liberalismo e do republicanismo, pasemos a mostrar de qué forma as elaboracións teóricas de Rousseau e Locke operan con este suposto implícito.

A lóxica do cidadán-propietario é ben visíbel ao longo das páxinas do *Segundo Tratado sobre o goberno*<sup>536</sup>, posto que Locke reitera constantemente a idea de que a instauración da sociedade civil ten por obxectivo a protección da propiedade. Trataremos de argumentar que, na medida en que esa propiedade se define – preferentemente – como posesión da terra, os individuos que consenten na cesión dos seus poderes naturais para entrar a formar parte da sociedade civil coa intención de protexer os seus bens son, en realidade, unha minoría constituída polos terratenentes; nas páxinas que seguen, trataremos de expoñer os pasos que conducen ás conclusións que acabamos de anticipar.

Hai que empezar por destacar a ambigüidade da noción de «propiedade» que, nun sentido restrinxido, fai referencia ás pertenzas particulares, nomeadamente, á propiedade da terra e,

---

535 Aínda que algunhas reflexións xa se adiantaron ao abordar a cuestión da “igualdade material” por parte do republicanismo.

536 Locke, (1980).

nunha significación máis ampla refírese conxuntamente á vida, liberdade e posesións dos individuos<sup>537</sup>. Segundo C.B. Macpherson<sup>538</sup>, esta ambivalencia, que tamén está presente na noción de “estado de natureza” e incluso na propia concepción da esencia humana, aclárase á luz do capítulo sobre a propiedade do *Segundo Tratado*. As teses iniciais do capítulo V, titulado “De la propiedad”<sup>539</sup>, empezan por recoñecer o dereito natural á propiedade limitada; segundo os mandatos da razón e da revelación, a terra e os seus froitos pertenceron orixinariamente a todos os homes en común, para que deste modo poidesen asegurar a súa autoconservación. Pero co discurrir do tempo produciuse un paulatino tránsito da propiedade colectiva á propiedade privada. Por tanto, o reto que conscientemente asume Locke consiste en tratar de “demostrar de qué manera pueden los hombres tener acceso a la propiedad en varias parcelas de lo que Dios entregó en común al género humano”<sup>540</sup>. Dado que nun principio non existía a posesión privada (“*no body has originally a private dominion, exclusive of the rest of mankind*”<sup>541</sup>), a dificultade estriba en atopar o medio de apropiación (“*a means to appropriate*”<sup>542</sup>) polo que un particular tomou para si o que ate ese momento era patrimonio de todos os homes. Locke resolve a cuestión apelando á idea de que o individuo é propietario da súa persoa e das súas habilidades, entre as que hai que contar a capacidade de traballar. Partindo destes presupostos (que C.B. Macpherson estima que son o sinal de identidade da teoría política do «individualismo posesivo»), Locke afirma que o individuo pode apropiarse lexitimamente de todo aquilo no que puxo o seu labor:

“Por eso, siempre que alguien saca alguna cosa del estado en que la Naturaleza la produjo y la dejó, ha puesto en esa cosa algo de su esfuerzo, le ha agregado algo que es propio suyo; y por ello, la ha convertido en propiedad suya. Habiendo sido él quien la ha apartado de la condición común en que la Naturaleza colocó esa cosa, ha agregado a ésta, mediante su esfuerzo, algo que excluye de ella el derecho común de los demás. Siendo, pues, el trabajo o esfuerzo propiedad indiscutible del trabajador, nadie puede tener derecho a lo que resulta después de esa agregación (...)”<sup>543</sup>.

Se o traballo é unha propiedade que pertence ao individuo, tamén pasarán a integrar as súas posesións todo aquilo no que este investiu o seu esforzo<sup>544</sup>: os froitos que colleitou, os animais

537 Esta imprecisión no emprego do termo pódese rastrexar ao longo de todo o *Segundo tratado*.

538 No sucesivo, seguiremos os argumentos expostos por Macpherson, (1979: 169-170), especialmente, no capítulo V que leva por título “Locke: la teoría política de la apropiación” e tamén nos remitiremos á súa “*Editor's Introduction*” da edición do *Second Treatise*, pp. VII-XXI.

539 Locke, (1999a: 61-75).

540 Locke, (1999a: 61).

541 Locke, (1980: 19).

542 Locke, (1980: 19).

543 Locke, (1999a: 62).

544 Por esta razón afirma Locke que “el hombre (como dueño de sí mismo y propietario de su persona, de sus actos o del trabajo de la misma) llevaba dentro de sí la gran base de la propiedad”. Locke, (1999a: 72).

que cazou e a terra que cultivou: “El trabajo puso un sello que lo diferenci6 del com6n. El trabajo agreg6 a esos productos algo m6s de lo que hab6a puesto la naturaleza, madre com6n de todos, y, de ese modo, pasaron a pertenecerle particularmente”<sup>545</sup>.

Por tanto, o traballo crea o t6tulo de propiedade que outorga o dereito de apropiarse individualmente dos bens que nun comenzo Deus dispuxera que foran de todos. Se ben esta apropiaci6n individual dos produtos da terra e da terra mesma por medio do traballo non require do consentimento dos demais, est6 sometida a certas limitaci6ns que emanan da lei natural: (“*The same law of nature, that does by this means give us property does also 'bound' that 'property' too*”<sup>546</sup>); e posto que todo individuo pos6e o dereito de preservar a s6a vida, estas restrici6ns acoutan, na s6a xusta medida, a cantidade de produtos ou a extensi6n de terra da que un particular se pode apropiar. Seguindo fielmente o texto do *Segundo Tratado*, C.B. Macpherson establece as seguintes tres limitaci6ns<sup>547</sup>:

1) Deixar suficiente e de boa calidade para os demais (“*the limitation about leaving enough and as good for others*”<sup>548</sup>); esta limitaci6n imp6n que aquilo do que se apropie o individuo exista en cantidade e calidade suficiente para que outros individuos poidan 6 s6a vez apropiarse do necesario para a s6a subsistencia:

“Ning6n da6o se causaba a los dem6s hombres con la apropiaci6n, mediante su mejora y cultivo, de una parcela de tierra, puesto que quedaba todav6a disponible tierra suficiente y tan buena como aquella, en cantidad superior a la que pod6an utilizar los que a6n no la ten6an. Por esa raz6n, el apropiarse una parcela de tierra no disminu6a en realidad la cantidad de que los dem6s pod6an disponer. Quien deja a otro toda la cantidad de que 6ste es capaz de servirse, no le quita en realidad nada”<sup>549</sup>.

2) A utilizaci6n proveitosa dos bens, evitando que se boten a perder (“*the spoilage limitation*”<sup>550</sup>); esta condici6n asegura – igual que a limitaci6n anterior – o dereito de todo home 6 s6a autoconservaci6n, impedindo que un individuo desperdicie os bens que poidesen contrib6ir ao sustento dos demais individuos:

“El hombre puede apropiarse las cosas por su trabajo en la medida exacta en que le es posible utilizarlas con provecho antes de que se echen a perder. Todo aquello que excede a ese l6mite no le corresponde al hombre, y constituye la parte de los dem6s. Dios no cre6 nada con objeto de que el hombre lo eche a perder o lo destruya”<sup>551</sup>.

---

545 Locke, (1999a: 62).

546 Locke, (1980: 20).

547 Macpherson, (1979: 175).

548 Locke, (1980: 21).

549 Locke, (1999a: 65).

550 Locke, (1980: 21).

551 Locke, (1999a: 64).

Resulta obvio que esta restricción autoriza a dar saída aos excedentes de produción mediante o intercambio de bens, xa que as necesidades de subsistencia obrigan aos individuos a aprovisionarse daqueles produtos dos que son deficitarios.

3) A apropiación a base do traballo (“*the limit that one could appropriate only as much as one had mixed one’s labour with*”<sup>552</sup>); a cantidade de produtos da terra e de animais que viven nela, así como a extensión de terras das que un home pode lexitimamente tomar posesión dependen do seu traballo:

“Al entregar Dios el mundo en común, a todo el género humano, le ordenó también que trabajase, y el encontrarse desprovisto de todo lo obligaba a ello. Dios y su razón le mandaban que se adueñase de la tierra, es decir, que la pusiese en condiciones de ser útil para la vida, agregándole algo que fuese suyo: el trabajo. En consecuencia, todo aquel que obedeciendo al mandato divino se adeñuaba de la tierra, la labraba y sembraba una parcela de la misma, le agregaba algo que era de su propiedad, algo sobre lo que nadie tenía ningún título, y que nadie podía arrebatarse sin hacerle un daño”<sup>553</sup>.

Se o capítulo V do *Segundo Tratado* finalizase neste punto, teríamos ante nós unha ben trenzada xustificación do dereito natural á apropiación limitada; pero Locke rebasa con creces as construcións anteriores para acabar lexitimando o dereito de apropiación ilimitada<sup>554</sup>. O recurso argumentativo que obra esta proeza – dinamitando as tres limitacións mencionadas – é a introdución do diñeiro:

“(…) sí me atrevo a afirmar que la misma regla de apropiación, es decir, que cada hombre posea la tierra que puede cultivar, podría seguir rigiendo en el mundo, sin que nadie se sintiese perjudicado. Porque hay en el mundo tierras para mantener el doble de los habitantes que hoy viven en él, si la invención del dinero, el consenso tácito de los hombres de atribuirle un valor, no hubiese establecido (por acuerdo mutuo) las grandes posesiones y el derecho a ellas (...)”<sup>555</sup>.

Feita esta afirmación, Locke irá corrixindo cada unha das limitacións emanadas da lei natural para adecualas ao novo marco socio-económico que xorde co emprego do diñeiro. Efectivamente, a restricción que obriga a un uso proveitoso dos bens, evitando que se desperdicien, non sorte efecto no caso do diñeiro, posto que, como pago polas terras ou os seus produtos, permite ser acumulado en grandes cantidades e por un tempo indefinido, polo que é imperecedeiro:

---

552 Locke, (1980: 21).

553 Locke, (1999a: 64).

554 “Locke has thus in effect removed all the initial natural law limits on individual appropriation, and has established a natural right to unlimited amounts of private property.” Macpherson, en Locke, (1980: XVII).

555 Locke, (1999a: 67).



“Así fue como se introdujo el empleo del dinero, es decir, de alguna cosa duradera que los hombres podían conservar sin que se echase a perder, y que los hombres, por mutuo acuerdo, aceptarían a cambio de artículos verdaderamente útiles para la vida y de condición perecedera.”<sup>556</sup>.

Pero, a asignación de valor ao diñeiro e a súa singularidade de ben imperecedeiro introducen posibilidades novas que non existían con anterioridade á súa utilización: ofrecen unha razón para producir por riba das necesidades de subsistencia.

En consecuencia, a invención do diñeiro permite explicar porqué os individuos se apropiaron de máis terra da necesaria para o seu propio sustento:

“Si no existe nada que sea a la vez duradero, escaso y tan valioso como para ser atesorado, los hombres no mostrarían tendencia a ensanchar las tierras que ya poseen, por muy ricas que fuesen las que se ponían a su alcance. ¿Qué valor, pregunto yo, tendrían para un hombre diez mil o cien mil acres de tierras feraces, bien cultivadas ya y bien provistas de ganado vacuno, en regiones muy adentradas en el continente americano, donde no se puede pensar en comerciar con otras partes del mundo, para de ese modo y mediante la venta de los productos de tales tierras hacerse con dinero?”<sup>557</sup>.

Sobre a base de afirmacións semellantes a esta cita (que se estenden entre os párrafos 48 a 50), Locke atopa os argumentos precisos para xustificar a lóxica burguesa da acumulación do capital:

“Pero ahora es posible cambiar cualquier cantidad de producto por algo que jamás se echa a perder; no es injusto ni necio acumular cualquier cantidad de tierra para hacerla producir un excedente que pueda ser convertido en dinero y utilizado como capital. La limitación de la inutilización impuesta por la ley natural se ha vuelto inválida respecto de la acumulación de la tierra y del capital. Locke ha justificado la apropiación de tierras y de dinero específicamente capitalista”<sup>558</sup>.

A ampliación ilimitada das posesións, facilitada polo uso do diñeiro, provoca unha repartición desigual da terra que ameaza con privar á maioría dos homes do máis esencial dos recursos cos que contan para a súa subsistencia. Sen embargo, o recurso ao diñeiro permite, unha vez máis, suprimir unha das limitacións ás que está suxeito o dereito de apropiación individual; neste caso, a implantación do capital revoca a condición de deixar suficiente e de boa calidade para os outros individuos. O argumento no que se apoia Locke parte da idea de que os homes aceptaron a apropiación desigual das terras como unha consecuencia directa da utilización do

---

556 Locke, (1999a: 74).

557 Locke, (1999a: 74).

558 Macpherson, (1979: 180-181).

diñeiro. A partir do momento en que os homes tacitamente outorgaron un valor ao diñeiro, tamén estiveron de acordo en asumir a desproporción nas posesións que se derivaba do seu uso:

“(…) puesto que el oro y la plata resultan de poca utilidad para la subsistencia humana en proporción a la que tienen los alimentos, las ropas y los medios del transporte, tienen ambos metales su valor únicamente por el consenso humano (...) Es evidente, por ello mismo, que los hombres estuvieron de acuerdo en que la propiedad de la tierra se repartiese de una manera desproporcionada y desigual (...) Por un acuerdo común, los hombres encontraron y aprobaron una manera de poseer legítimamente y sin daño para nadie mayores extensiones de tierras de las que cada cual puede servirse para sí, mediante el arbitrio de recibir oro y plata (...)”<sup>559</sup>.

Para reforzar estas teses, Locke presenta unha serie de argumentos *ad hoc*: a produtividade e o aumento do nivel da vida<sup>560</sup>; da constatación de que as terras obxecto dun cultivo intensivo con fins comerciais son significativamente máis produtivas que aquelas que se destinan aos fins da simple subsistencia, pásase – sin solución de continuidade – a afirmar que o maior rendemento das primeiras redunda en beneficio, non só dos propietarios, senón tamén de toda a comunidade. Por tanto, a desigual repartición da terra, que impide deixar suficiente para os demais, vese amplamente compensada polo incremento do nivel de vida xeral:

“No solamente la apropiación de la tierra da un buen nivel de vida para los demás: esa vida mejor para los demás se crea *mediante* la apropiación de la tierra. Así, cuando las consecuencias de una apropiación que excede del límite inicial se miden por la prueba fundamental (satisfacción de las necesidades de la vida para todos los demás) y no por la prueba instrumental (disponibilidad de tierra para que los demás hagan frente a las necesidades de la vida con ella), la apropiación más allá del límite adquiere un valor positivo”<sup>561</sup>.

Se ben é certo que a imparábel extensión do modo de acumulación capitalista apenas deixa terra dispoñíbel para os demais; non obstante, a introdución do diñeiro dispón outro medio de satisfacer o imperativo da lei natural encamiñado a asegurarlle a cada individuo a súa autoconservación. En efecto, cando non hai terra suficiente para todos, é posíbel garantir a propia subsistencia mediante o traballo remunerado<sup>562</sup>; argumento que nos conduce directamente á supresión da limitación á apropiación individual imposta polo requisito do traballo: o dereito de propiedade por medio do traballo, tamén é o dereito de apropiación por medio do traballo

---

559 Locke, (1999a: 75).

560 Argumentos que se atopan repartidos ao longo de §37, §40, §41, §42 e §43.

561 Macpherson, (1979: 184).

562 “For when there was no land left, those without any would here to sell their labour, for wages, to those who had land.” Macpherson, en Locke, (1980: XVII).

comprado:

“(…) la hierba que mi caballo ha pastado, *el forraje que mi criado cortó*, el mineral que yo he excavado en algún terreno que yo tengo en común con otros, *se convierte en propiedad mía* sin el señalamiento ni la conformidad de nadie. *El trabajo que me pertenecía* (...) dejó marcada en ellos *mi propiedad*.”<sup>563</sup>

Unha vez máis, fanse patentes na teoría de Locke os presupostos do individualismo posesivo: o individuo é o propietario do seu traballo, que – como calquera outra propiedade – pode enaxenar<sup>564</sup>. A forza de traballo do individuo é unha posesión que este pode vender e que – en tanto que constitúe unha mercancía – ten un prezo no mercado. O propietario compra o traballo alleo mediante o salario que paga ao traballador; a partir deste intre, dispón das capacidades do traballador; o traballo pasa a ser propiedade de quen o comprou. Desta maneira queda lexitimada a apropiación individual (ilimitada) por medio do traballo alienado<sup>565</sup>. Á luz deste percorrido polo capítulo V do *Segundo Tratado* fanse intelixíbeis – en opinión de Macpherson – as ambigüidades e incongruencias que salpican a teoría de Locke, non só en relación coa noción de propiedade, senón tamén con respecto aos conceptos de “estado de natureza” e “natureza humana”.

Recapitulando o que se dixo acerca da propiedade, podemos concluír que existiu un primeiro estadio no estado de natureza no que había un gran número de pequenas propiedades que fundaban o seu título de posesión no traballo da unidade familiar; a racionalidade instrumental para asegurar a autoconservación faise compatíbel coa racionalidade moral que leva aos individuos a cumprir coa lei natural que manda respectar a vida, a liberdade e propiedades dos outros individuos; o xeralizado cumprimento da lei natural fai que os infractores sexan poucos e as accións punitivas escasas. A situación é descrita como un estado de liberdade, paz e benestar.

O segundo estado de natureza xorde a raíz do convenio que introduce o uso do diñeiro e que, en consecuencia, autoriza o dereito de apropiación ilimitado; a racionalidade da acumulación alenta no individuo o desexo irrefrenábel de posuír máis e máis; paulatinamente, a sociedade natural vaise escindindo en dous grupos: unha minoría de propietarios, que acapara a totalidade das terras, e unha maioría de desposuídos, que só dispoñen da súa propia persoa e capacidades para subsistir<sup>566</sup>; a gran masa de desposuídos é percibida polos propietarios como un perigo

---

563 Locke, (1999a: 63); a cursiva é miña.

564 “(...) cuanto más enfáticamente se afirma que el trabajo es una propiedad, más se comprende que es alienable. Pues la propiedad, en el sentido burgués, no es solamente un derecho a disfrutar o usar: es un derecho a disponer, a cambiar, a alienar. Para Locke, el trabajo de un hombre es tan indiscutiblemente propiedad suya que puede venderlo libremente a cambio de salarios” Macpherson, (1979: 186).

565 “*When B, C and D sell their labour to A, their labour becomes A's property; it is then his labour that is mixed with what was in common* (...)” Macpherson, en Locke, (1980: XVII).

566 “*Locke has read back into state of nature a class division (...) between those who had accumulated and those*

potencial que ameaza as súas posesións, adquiridas por medio do diñeiro que compra tanto as terras como o traballo que as fai produtivas. Este é o estado de natureza que Locke – a semellanza da condición natural de Hobbes – define como inseguro e perigoso<sup>567</sup>; precisamente a perigosidade e a inseguridade do segundo estadio do estado de natureza forzan aos individuos(-proprietarios) a tratar de acadar un novo consenso polo que se crea – en dous tempos sucesivos –, primeiro, a sociedade civil e despois, o goberno<sup>568</sup>.

Chegados a este punto, estamos en condicións de extraer todas as consecuencias que se derivan do recoñecemento do dereito de apropiación ilimitada para a teoría política de Locke; continuando con “la tendencia indiscriminada a la *naturalización de contenidos sociales* concretos”<sup>569</sup>, Locke introduce no estado de natureza un amplo elenco de realidades de carácter social, a saber, o diñeiro, os contratos mercantís e, por suposto, a propiedade privada. Este carácter natural da propiedade supón que esta é anterior á sociedade civil e por tanto, convértese nun requisito *a priori* que fixa os termos dos acordos que posteriormente os individuos establecen entre si<sup>570</sup>; con outras palabras: o dereito de propiedade, en tanto que é un dereito natural, determina de antemán o alcance e a finalidade da asociación política. Neste sentido, a propiedade convertese no *leit-motiv* da teoría política contractualista de Locke; posto que a cláusula principal do pacto social establece que a razón de ser da sociedade civil e do goberno é a protección da propiedade, resulta evidente – unha vez rastrexado o significado da propiedade ao longo do capítulo V do *Segundo Tratado* – que os individuos que consenten na cesión dos seus dereitos naturais á asemblea lexislativa e ao executivo son os propietarios de terras e bens; a cambio desta cesión vantaxosa, o corpo político instituído polo pacto social garántelles aos individuos-propietarios a defensa dunhas posesións desigualmente repartidas<sup>571</sup>.

Esta doutrina do cidadán-propietario – manifesta en todo o *Segundo Tratado* – pódese localizar, especialmente, no capítulo VIII, titulado: “Del comienzo de las sociedades políticas”.

Os individuos-propietarios, en tanto que autores e actores do contrato de asociación, intégranse na comunidade política mediante un consentimento expreso que os converte en membros de pleno dereito do corpo político: “nadie pone en duda que el consentimiento expreso de un hombre para entrar en una sociedad lo convierte en miembro perfecto de la misma [“a

---

*who had not – between owners and wage workers.*” Macpherson, en Locke, (1980: XVIII).

567 “To avoid this «state of war» (...) is one great reason of men's putting themselves into society, and quitting the state of nature (...)” Locke, (1980: 16).

568 “It is only in this second stage of the state of nature, after the introduction of money and inequality, that the need for government became pressing.” Macpherson, en Locke, (1980: XVIII).

569 López Álvarez, “Introducción”, en Locke, (1999a: 26).

570 “(...) Locke recurre a presentar la propiedad privada no como *resultado social* entre otros, sino como *condición del pacto*.” López Álvarez, “Introducción”, en Locke, (1999a: 27).

571 “And that institution [of government] is required only when property has become very unequally distributed.” Macpherson, en Locke, (1980: XVIII).

*perfect member of that society*”] (...)”<sup>572</sup>. A partir deste momento, os individuos contratantes entran a formar parte da comunidade política conxuntamente coas súas terras, que pasan a integrar o territorio do Estado e quedan polo tanto baixo a súa protección e lexislación:

“(...) desde el momento en que un hombre se incorpora a un Estado cualquiera, entrando a formar parte del mismo de allí en adelante, anexiona y somete a la comunidad todos los bienes que ya posee y los que podrá adquirir, siempre que éstos no dependan ya de otro gobierno. Constituiría una contradicción palmaria que alguien entrase en sociedad con otros para la seguridad y la reglamentación de la propiedad, y que las tierras que posee, cuya propiedad habrá de regularse por las leyes de la sociedad, queden fuera de la jurisdicción del gobierno de la misma al que él y la propiedad de sus tierras se hallan sometidos. De modo, pues, que por el acto mismo por el que una persona que antes era libre se agrega a cualquier Estado, agrega también a éste sus bienes (...)”<sup>573</sup>

A diferenza dos cidadáns-propietarios, os individuos que carecen de propiedades quedan inhabilitados politicamente debido á súa dependencia: quen para a súa subsistencia depende doutro non pode ser cidadán.

“Una vez que se ha tomado la tierra, el derecho fundamental a no estar sometido a la jurisdicción de otro es tan distinto entre los propietarios y entre los no propietarios que es de diferente especie, no sólo de diferente grado: quienes carecen de propiedad, dependen de los que ya tienen según reconoce Locke para su mismo mantenimiento, y son incapaces de modificar las circunstancias en que se encuentran. La igualdad inicial de derechos naturales, consistente en que nadie tenía jurisdicción sobre nadie, no puede subsistir tras la diferenciación de la propiedad.”<sup>574</sup>

Por tanto, os traballadores asalariados (igual que os estranxeiros) pertencen á comunidade política, pero non son *full members*<sup>575</sup>; ao residir dentro do territorio estatal consenten tacitamente en acatar as leis do Estado, pero “el simple hecho de someterse a las leyes de un país, de disfrutar de los privilegios y de la protección que ellas otorgan no hace a ningún hombre miembro de dicha sociedad”<sup>576</sup>. Paradoxicamente, os traballadores asalariados obedecen as leis, pero non interveñen na súa elaboración<sup>577</sup>; son gobernados por outros, pero non participan na elección do seu goberno. Desta forma Locke introduce as convintes restricións de clase que permiten excluír da cidadanía aos non-propietarios, que quedan á marxe dos procesos de

---

572 Locke, (1999a: 117).

573 Locke, (1999a: 117).

574 Macpherson, (1979: 199).

575 “La clase trabajadora, al carecer de hacienda, queda sometida a la sociedad civil pero no es miembro pleno de ella.” Macpherson, (1979: 212).

576 Locke, (1999a: 118).

577 “But while the non-propertied were not to have any voice in making the laws, they were to be fully bound by the laws (...)” Macpherson, en Locke, (1980: XIX).

decisión política. Esta fronteira interna da cidadanía, coa que implicitamente opera Locke, permite explicar – segundo Macpherson – as imprecisións e ambigüidades que arrastra a súa doutrina política: “la fuente de las contradicciones de su teoría estaba en su intento de formular en términos universales (no de clase) unos derechos y obligaciones que tenían necesariamente un contenido de clase”<sup>578</sup>.

A pesar de que a teoría política de Locke logra xustificar o dereito natural de propiedade privada e, por extensión, lexitimar o moderno Estado capitalista liberal, non é capaz de subtraerse ás tensións entre a cidadanía e a clase social: as fronteiras de clase que confinan aos traballadores ao papel de simple forza produtiva excluída da participación política entran en aberto conflito coa idea duns dereitos e dunha cidadanía universais.

Pero o proto-proletariado da Modernidade non correrá mellor sorte en mans do azoute da desigualdade; como teremos ocasión de comprobar, a conexión «cidadanía- propiedade» tamén está presente en Rousseau, matizada en certa medida, posto que vincula a orixe das desigualdades sociais coa apropiación privada. As reflexións críticas en torno á propiedade que arrincan da exposición histórico-antropolóxica do *Segundo Discurso* atravesan todo o pensamento rousseauniano; fronte á consideración por parte de Locke da propiedade como un dereito natural dos individuos que, ao reclamar a súa debida protección, se converte en fundamento lexítimo da sociedade civil; as teses do *Segundo Discurso* sitúanse nas antípodas:

“El primero al que, tras haber cercado un terreno, se le ocurrió decir *esto es mío* y encontró personas lo bastante simples para creerle, fue el verdadero fundador de la sociedad civil. ¡Cuántos crímenes, guerras, asesinatos, miserias y horrores no habría ahorrado al género humano quien, arrancando las estacas o rellenando la zanja, hubiera gritado a sus semejantes!: «¡Guardaos de escuchar a este impostor!; estáis perdidos si olvidáis que los frutos son de todos y que la tierra no es de nadie.»”<sup>579</sup>

A propiedade privada – que ten a súa orixe nunha astuta usurpación – é a fonte das “desigualdades de institución” que son produto da sociedade; a ilexítima apropiación por parte dunha minoría do que era patrimonio de todos é posteriormente avalada por medio dun contrato fraudulento que instaura a lei e a autoridade como garantes do *statu quo*<sup>580</sup>. Igual que en Locke, a propiedade é o fundamento da sociedade política, pero coa notábel diferenza de que esas bases carecen de lexitimidade porque o pacto que orixina a orde civil é un engano<sup>581</sup>. A invitación para

578 Macpherson, (1979: 214).

579 Rousseau, (1989: 248).

580 Lémbrese a sonada formulación deste contrato histórico-fáctico recollida no *Segundo Discurso* que empeza dicindo: “«Unámonos, les dijo, para proteger de la opresión a los débiles, contener a los ambiciosos, y asegurar a cada uno la posesión de lo que le pertenece (...)»” Rousseau, (1989: 265).

581 “Tal fue, o debió ser, el origen de la sociedad y de las leyes, que dieron nuevos obstáculos al débil y nuevas fuerzas al rico, destruyeron sin remisión la libertad natural, fijaron para siempre la ley de la propiedad y de la

chegar a un acordo que ofrecen os propietarios aos desposuídos é unha estafa, posto que o pacto leva implícito un *ultimatum* en toda regra: ou paz que sancione a usurpación ou guerra<sup>582</sup>. Rousseau conclúe o *Segundo Discurso* afirmando que a propiedade institucionalizada grazas ao pacto social é a orixe das desigualdades sociais e a causa das posteriores diferenzas que apareceron entre os homes e que acabaron por corromper completamente a natureza humana<sup>583</sup>:

“Si seguimos el progreso de la desigualdad en estas diferentes revoluciones, encontraremos que el establecimiento de la ley y del derecho de propiedad fue su primer mojón, la institución de la magistratura el segundo, que el tercero y último fue el cambio del poder legítimo en poder arbitrario; de suerte que el estado de rico y pobre fue autorizado por la primera época, el de poderoso y débil por la segunda, y por la tercera el de amo y esclavo, que es el último grado de la desigualdad.”<sup>584</sup>

Pero a pesar de que estas conviccións críticas acompañan ao autor ao longo de toda a súa obra, non consegue desembarazarse do forte nexa que establece o seu pensamento entre o cidadán e a propiedade; xa dixeramos noutro momento que na terceira parte do *Discurso sobre la Economía Política*, Rousseau introducía a misión de satisfacer as necesidades dos cidadáns como unha das funcións do goberno; asemesmo, o Estado debería axudar a paliar as enormes desigualdades que existen entre ricos e pobres; pero incluso estes loabeis obxectivos de xustiza social que trata de acadar a administración pública a través da adopción dunha serie de medidas intervencionistas atopan o seu límite no respecto á inviolábel propiedade privada.

“Es cierto que el derecho de propiedad es el más sagrado de todos los derechos de los ciudadanos, y es más importante, en ciertos aspectos, que la misma libertad, bien sea porque tiende más directamente a la conservación de la vida, bien sea porque, como los bienes son más fáciles de usurpar y más difíciles de defender que la persona, debe respetarse más lo que es más fácil de arrebatar, bien sea, en fin, porque la propiedad es el verdadero garante de los compromisos de los ciudadanos, pues si los bienes no respondiesen de las personas, sería

---

desigualdad, hicieron de una hábil usurpación un derecho irrevocable, y sometieron desde entonces, para provecho de algunos ambiciosos, a todo el género humano al trabajo, a la servidumbre y a la miseria.” Rousseau, (1989: 266).

582 Para contextualizar axeitadamente esta oferta de pacto hai que lembrar os acontecementos (anteriores á instauración da sociedade política) que se desencadearon a consecuencia da apropiación particular dos bens comúns: “Así es como haciendo los más poderosos o los más miserables de su fuerza o de sus necesidades una especie de derecho a los bienes ajenos, equivalente según ellos al de propiedad, a la igualdad rota siguió el más horroroso desorden; así fue como las usurpaciones de los ricos, los bandidajes de los pobres, las pasiones desenfrenadas de todos, ahogando la piedad natural y la voz aún débil de la justicia, volvieron a los hombres avaros, ambiciosos y malvados. Entre el derecho del más fuerte y el derecho del primer ocupante se alzaba un conflicto perpetuo que no terminaba sino mediante combates y asesinatos. La sociedad naciente dio paso al más horrible estado de guerra.” Rousseau, (1989: 263-264).

583 “Dedúcese de esta exposición que la desigualdad, que es casi nula en el estado de naturaleza, saca su fuerza y su acrecentamiento del desarrollo de nuestras facultades y de los progresos del espíritu humano y se hace finalmente estable y legítima mediante el establecimiento de la propiedad y de las leyes.” Rousseau, (1989: 287).

584 Rousseau, (1989: 278).

muy fácil eludir los deberes y mofarse de las leyes.”<sup>585</sup>

Nin tan sequera a gráfica formulación do pacto social real (recollida no *Discurso sobre a Economía Política*<sup>586</sup>) pola que se ratifican as vellas desigualdades e se orixinan un cúmulo de novas diferenzas sociais, trastoca o carácter sagrado da propiedade. Sentadas estas bases, o problema que deben encarar tanto os tratadistas como os estadistas consiste en facer compatíbel a salvagarda da propiedade particular (razón de ser da asociación política<sup>587</sup>) co requirimento aos cidadáns para que contribúan ao sostemento do Estado; “¿y cómo subvenir a las necesidades públicas sin alterar la propiedad particular de los que están obligados a contribuir a ella?”<sup>588</sup> Por tanto, o gobernante ten encomendada a delicada misión de recaudar e administrar os fondos necesarios que permitan facer fronte aos gastos públicos observando o debido respecto á propiedade dos súbditos, “y en esta cruel alternativa entre dejar que el Estado perezca o tocar el sagrado derecho de propiedad consiste la dificultad de una justa y sabia *economía*.”<sup>589</sup>; Rousseau resolve o dilema recordando que ao comprometerse por medio do pacto social, cada cidadán está obrigado a sufragar, na proporción que lle corresponda, os gastos do Estado: “según este mismo tratado, cada cual se obliga, al menos tacitamente, a cotizar en las necesidades públicas”<sup>590</sup>, pero unha vez máis sinala que tal compromiso non pode ir en detrimento das posesións de cada un dos pactantes, polo que as contribucións ao erario público deben contar sempre coa aquiescencia dos cidadáns<sup>591</sup>.

“He dicho que las tasas personales y los impuestos sobre cosas de absoluta necesidad, al atacar directamente el derecho de propiedad y por tanto al verdadero fundamento de la sociedad política, siempre están sujetos a peligrosas consecuencias si no se establecen con expreso consentimiento del pueblo o de sus representantes.”<sup>592</sup>

A propiedade tamén se incorpora ao *Contrato social*, posto que entre os obxectivos da asociación política instituída mediante o contrato (normativo) figura a protección das pertenzas dos contratantes, “encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda la fuerza

---

585 Rousseau, (2001: 34).

586 “Resumamos en cuatro palabras el pacto social de los Estados: *Vosotros tenéis necesidad de mí, pues yo soy rico y vosotros sois pobres. Hagamos pues un pacto: yo permitiré que tengáis el honor de servirme a condición de que me deis lo poco que os queda a cambio de la pena que me causará mandaros.*” Rousseau, (2001: 48).

587 “Conviene recordar de nuevo que el fundamento del pacto social es la propiedad y su primera condición la de que todos sean mantenidos en el pacífico disfrute de sus pertenencias.” Rousseau, (2001: 44).

588 Rousseau, (2001: 14).

589 Rousseau, (2001: 37).

590 Rousseau, (2001: 44).

591 “El principio de que los impuestos no pueden ser legitimamente implantados sin el consentimiento del pueblo o de sus representantes, ha sido reconocido generalmente por todos los filósofos y jurisconsultos que gozan de cierta reputación en materia de derecho político.” Rousseau, (2001: 44-45).

592 Rousseau, (2001: 55).



común la persona y los bienes de cada asociado”<sup>593</sup>, de tal xeito que, á hora de facer o reconto dos pros e dos contras, das ganancias e das perdas que entrana o tránsito do estado de natureza á sociedade civil, Rousseau afirma que:

“Lo que pierde el hombre por el contrato social es su libertad natural y un derecho ilimitado a todo cuanto le tienta y que puede alcanzar; lo que gana es la libertad civil y la propiedad de todo cuanto posee. Para no engañarnos en estas compensaciones, hay que distinguir bien la libertad natural que no tiene por límites más que las fuerzas del individuo, de la libertad civil, que está limitada por la voluntad general, y la posesión, que no es más que el efecto de la fuerza o el derecho del primer ocupante, de la propiedad que no puede fundarse más que sobre un título positivo.”<sup>594</sup>

Da análise desta cita e do capítulo inmediatamente posterior que a segue – titulado “Del dominio real” – , extraeremos unhas cantas conclusións respecto da relación entre o contrato social e a propiedade. Subscribindo o pacto social, o individuo renuncia, en primeiro lugar, a apropiarse de todo aquilo que desexa e podería obter grazas ao emprego das súas capacidades (incluíndo o uso da forza), por tanto, ao adherirse ao contrato social, os pactantes están renunciando a apoderarse das propiedades dos demais, polo que esta renuncia conleva o compromiso implícito de respectar as pertenzas alleas sancionadas polo dereito de propiedade; pero en segundo lugar, o contrato social obriga á cesión dos bens particulares dos individuos á comunidade, xa que cada contratante incorpora ao corpo político tanto a súa persoa como as súas pertenzas<sup>595</sup>; como resultado desta enaxenación dos bens individuais, “las tierras de los particulares reunidas y continuas se convierten en territorio público”<sup>596</sup>.

A cambio destas renunciacións, o individuo gaña o dereito de propiedade que outorga validez legal ás súas pertenzas. Nesta orde de cousas, Rousseau introduce unha distinción fundamental entre a propiedade sancionada polo dereito e a posesión, que carece do apoio da lei; a posesión pode ser produto da forza, en cuio caso é considerada unha usurpación ilexítima e inmoral: “¿cómo un hombre o un pueblo puede apoderarse de un territorio inmenso y privar de él a todo el género humano sino mediante una usurpación punible, puesto que priva al resto de los hombres del lugar y de los alimentos que la naturaleza les da en común?”<sup>597</sup>; por outra parte, a posesión tamén pode ser o froito do traballo, que dá lugar ao dereito de primeiro ocupante<sup>598</sup>,

---

593 Rousseau, (1989: 22).

594 Rousseau, (1989: 27).

595 “Cada miembro de la comunidad se da a ella, en el momento en que ésta se forma, tal como se encuentra en ese momento, él y todas sus fuerzas, de las que forman parte los bienes que posee.” Rousseau, (1989: 28).

596 Rousseau, (1989: 30); obsérvese que se toma a terra como paradigma da propiedade.

597 Rousseau, (1989: 29-30).

598 Este dereito de primeiro ocupante está suxeito ás seguintes restricións: “primera, que este terreno no esté habitado aún por nadie; segunda, que sólo se ocupe de él la cantidad que se necesita para subsistir, en tercer lugar, que se tome posesión de él no mediante una vana ceremonia, sino por el trabajo y el cultivo.” Rousseau,

pero ao carecer da protección da lei, converte a posesión en extremadamente precaria (como ocurría no estado de natureza), por este motivo, conclúe Rousseau que “el derecho de primer ocupante, aunque más real que el del más fuerte, no se convierte en derecho verdadero sino después del establecimiento del de la propiedad.”<sup>599</sup>

A partir do intre en que as pertenzas dos individuos pasan a integrar o dominio público – en base aos termos estipulados no contrato social – cambian de natureza, adquirindo o novo *estatus* de propiedades; este dereito de propiedade sobre os seus bens garántelle aos membros da comunidade a protección das súas propiedades por parte do corpo político:

“Lo que de singular hay en esta enajenación es que, lejos de despojar de sus bienes a los particulares al aceptarlos, no hace más que asegurarles su legítima posesión, cambiar la usurpación en un derecho verdadero, y el usufructo en propiedad. Considerados entonces los poseedores como depositarios del bien público, respetados sus derechos por todos los miembros del Estado y sostenidos con todas sus fuerzas contra el extranjero, debido a una cesión ventajosa para lo público y más aún para ellos mismos, han adquirido por así decir todo lo que han dado”.<sup>600</sup>

Co dito ao longo destas últimas páxinas abonda para percatarse do nexo que vincula propiedade – contrato social – cidadanía no esquema teórico de Rousseau; en efecto, é suficiente con lembrar que unha vez instituída a comunidade política mediante a asemblea constituínte, as sucesivas e periódicas asembleas lexislativas reúnen *in situ* ao conxunto dos cidadáns para decidir acerca dos asuntos comúns, pero os membros da soberanía popular con dereito a participar nas deliberacións públicas constitúen unha minoritaria elite integrada por varóns propietarios, de xeito que a idea de cidadanía que manexa Rousseau – ao igual que a maioría dos seus colegas ilustrados – leva aparelladas decisivas restricións de clase e xénero que exclúen aos desposuídos (*les sans coullotte*) e ás mulleres; do mesmo xeito que ocurría en Locke, tamén en Rousseau o discurso dos dereitos naturais (ou universais) encobre, en realidade, as fronteiras internas que subsisten dentro da súa idea de cidadanía.

#### **4.2.2. A tensión «cidadanía – clase social» en T. H. Marshall.**

“Si el ensayo de Marshall constituye una contribución fundamental a este análisis se debe a que distinguió las tres áreas de derechos: civiles, políticos y sociales, y a que indagó en sus relaciones subrayando la creciente importancia de los derechos sociales en el siglo XX. Retrospectivamente, su estudio es unha formulación de algunos de los principios generales del Estado del bienestar y, hasta cierto punto, un presagio de las economías mixtas del

---

(1989: 29).

599 Rousseau, (1989: 29).

600 Rousseau, (1989: 30-31).

capitalismo del bienestar que vendrían después, en el que aparecen también las tensiones que iban a persistir en esa sociedad entre las tendencias a favor y en contra de la igualdad.”<sup>601</sup>

Hai varios aspectos a reseñar na cita de Tom Bottomore; en primeiro lugar, a formulación substantiva da cidadanía por parte de Marshall como un *corpus* de dereitos civís, políticos e sociais; en segundo lugar, a conexión que se establece entre a implantación do Estado do benestar e o recoñecemento dos dereitos sociais; e por último, en terceiro lugar, a velada alusión ao difícil acomodo que atopa a cidadanía no marco da economía capitalista de mercado.

Os asuntos reseñados nesta cita serven axeitadamente de preámbulo para a presentación dos contidos desta sección que se centran no exame da tensión entre cidadanía e clase social, isto é, a tensión entre a igualdade (xurídico-política) dos cidadáns e a desigualdade (socio-económica) de clase; tensión que se manifesta tamén na conflitiva relación entre os dereitos sociais e o mercado que, en última instancia, remite á fricción entre democracia e capitalismo.

Despois dunha longa ausencia, en que a primacía das problemáticas identitarias (asociadas ao multiculturalismo e ao xénero) relegara nos últimos tempos as reivindicacións de clase a un segundo plano, os dereitos sociais volven figurar na axenda política. A raíz da crise económica mundial provocada pola especulación financeira, os conflitos de clase, aletargados dende a década dos anos oitenta en que as políticas neoliberais imperantes asaltaran o Estado do benestar, recobran de novo o protagonismo perdido; hoxe en día o Estado do benestar, como realidade política e idea normativa, padece unha profunda crise que repercute directamente nas políticas sociais e que obriga a reconsiderar o lugar que ocupan os dereitos sociais dentro do *estatus* de cidadanía. A revisión teórica e a fragilidade política dos dereitos sociais de cidadanía do momento actual distan moito do contexto no que xurdira o Estado do benestar. O crecemento económico da Europa de posguerra, favorecido pola innovación tecnolóxica, o aumento da produtividade e as altas taxas de ocupación da poboación activa sentaran os alicerces dun benestar material; esa situación económica favorábel confluía, xunto co interese xeral pola prosperidade social, na promoción de políticas encamiñadas ao melloramento das condicións de vida da poboación; nace un capitalismo de xestión estatal que, dende o propio aparato de Estado, xera unha economía mixta que, xunto coas empresas privadas, mantén unha poderosa rede de industrias públicas. Son tamén de titularidade estatal moitas das máis importantes empresas de servizos e destacadas institucións financeiras; a esta nacionalización de importantes sectores da economía súmase a creación de servizos sanitarios, sociais e educativos públicos; foi xustamente no marco desta conxuntura histórica asociada á aparición do Estado de benestar no que Marshall formula a súa noción triádica da cidadanía civil, política e social.

---

601 (Marshall e) Bottomore, (1998: 135).

Ao fio dos obxectivos deste capítulo, o interese da obra principal de Marshall reside en ter investigado a repercusión da cidadanía sobre as clases sociais. En opinión do autor, a influencia da cidadanía sobre as clases sociais tradúcese na colisión frontal entre dous principios radicalmente contrarios: por un lado, o principio de igualdade dos cidadáns e por outro lado, o principio de desigualdade de clases; esta oposición entre principios plantexa de forma perentoria a pregunta acerca da posibilidade de harmonizar a igualdade cidadán e a desigualdade de clase dentro da sociedade capitalista: “¿sigue siendo cierto que la igualdad básica, enriquecida en lo sustancial y expresada en los derechos formales de la ciudadanía, es compatible con la desigualdades de clase? ¿Sigue siendo cierto que se puede obtener y conservar esa igualdad básica sin invadir la libertad del mercado competitivo?”<sup>602</sup>

Á luz destas interrogantes pódese afirmar que *Ciudadanía y clase social* trata de amosar a influencia exercida pola cidadanía sobre a desigualdade social a través dun estudo que percorre a progresiva inserción – non exenta de rozamentos – dos dereitos civís, políticos e sociais dentro do marco da sociedade capitalista. Marshall suliña, en primeiro lugar, a compatibilidade xeral dos dereitos civís coa economía capitalista de libre mercado, posto que permitiron dar o salto dende o contrato feudal, baseado no *estatus* e o costume, ao contrato moderno, definido como un acordo entre homes libres e iguais: “los derechos civiles resultaban indispensables para la economía competitiva de mercado, porque daban a cada persona, como parte de su estatus individual, la capacidad de implicarse como unidad independiente en la lucha económica.”<sup>603</sup>

Sen embargo, amplos sectores da poboación, que sofren a escaseza de recursos económicos e a carencia de formación, tan só ven recoñecidos os seus dereitos civís a título nominal<sup>604</sup>. Por outra parte, posto que os dereitos civís dan cobertura legal aos contratos privados que a sociedade de libre mercado require, cobran importancia os tribunais de xustiza como a instancia última na que se dirimen os intereses enfrontados das partes contratantes. Pero é precisamente no ámbito da administración de xustiza no que os condicionantes de clase impoñen severas restricións ao exercicio igualitario dos dereitos civís; os elevados costes dos litixios legais e os prexuízos de clase dos membros da xudicatura conculcan o principio de imparcialidade e a igualdade ante a lei<sup>605</sup>.

No tocante aos dereitos políticos, Marshall admite que contiñan o xérmolo da capacidade de transformación social, debido a que “los derechos políticos de ciudadanía, a diferencia de los civiles, representaban una amenaza potencial para el sistema capitalista”<sup>606</sup>. Pero tamén na orde

602 Marshall (e Bottomore), (1998: 21-22).

603 Marshall (e Bottomore), (1998: 41).

604 *Vid.* Marshall, (1998: 42).

605 *Vid.* Marshall, (1998: 42-43 e 44-45).

606 Marshall (e Bottomore), (1998: 48).

dos dereitos políticos se fixeron sentir as constricións de clase: tanto as intimidacións e as coaccións das clases dirixentes como a mentalidade submisa e a falta de preparación dos novos sectores de poboación incorporados ao exercicio do sufraxio contribuíron a limitar o impacto social dos dereitos políticos<sup>607</sup>. As posteriores reformas lexislativas trataron de incidir nas desigualdades económicas para reducir a súa negativa influencia sobre os dereitos políticos de electores e candidatos<sup>608</sup>. A evolución dos dereitos civís e políticos a finais do século XIX producira un interese xeralizado pola igualdade e a xustiza social que presionaba por superar o mero carácter formal da cidadanía anticipando as políticas igualitarias do século XX<sup>609</sup>. Sen embargo, non se traduciu nunha redución substancial das desigualdades sociais debido a que o *estatus* de cidadanía acusaba con forza as coercións derivadas da estrutura de clases, que limitaban sensibelmente o alcance dos dereitos:

“Los derechos civiles conferían poderes legales cuya realización quedaba drásticamente limitada por los prejuicios de clase y la falta de oportunidades económicas. Los poderes políticos proporcionaban un poder potencial cuyo ejercicio exigía experiencia, organización y un cambio de ideas respecto a las funciones adecuadas de un gobierno. Los derechos sociales eran mínimos y no estaban integrados en el edificio de la ciudadanía. El objetivo del esfuerzo legal y voluntario era aliviar la molestia de la pobreza sin alterar el modelo de desigualdad, del que la pobreza era el resultado más obviamente desagradable.”<sup>610</sup>

O século XX marca un momento de inflexión coa decisiva incorporación dos dereitos sociais ao *estatus* de cidadanía, o que vai supoñer unha redución da desigualdade social máis efectiva que a acadada cos dereitos civís e políticos; a asociación dos dereitos sociais á cidadanía permite transcender o carácter benéfico-asistencial que convertía uns mínimos servizos sociais en caridade institucionalizada dirixida ás capas máis desfavorecidas da sociedade (como era o caso da *Poor Law*). Ao amparo do Estado de benestar, xorde unha nova remesa de servizos sociais baixo o lema de “mínimo garantizado”: “el Estado garantiza una provisión mínima de bienes y servicios esenciales (asistencia médica y suministros de otro tipo, casa y educación) o una renta monetaria mínima para gastos de primera necesidad, como en el caso de las pensiones de los ancianos, subsidios sociales y familiares.”<sup>611</sup>

A diferenza das prestacións sociais doutras épocas cuíos beneficiarios constituían os sectores máis depauperados da poboación, as políticas sociais do Estado do benestar buscan satisfacer as necesidades colectivas estendendo entre os individuos a igualdade de *estatus* que deriva da súa

---

607 Vid. Marshall, (1998: 43).

608 Vid. Marshall, (1998: 44).

609 Marshall (e Bottomore), (1998: 46).

610 Marshall (e Bottomore), (1998: 51).

611 Marshall (e Bottomore), (1998: 57).

común pertenza á cidadanía: “lo que importa es que se produzca un enriquecimiento general del contenido concreto de la vida civilizada, una reducción generalizada del riesgo y la inseguridad, una igualación a todos los niveles entre los menos y los más afortunados”<sup>612</sup>; así pois, a xeralización dos dereitos sociais, elevados á categoría de dereitos cidadáns, promoveu de xeito efectivo a igualdade de *estatus* entre o conxunto da sociedade, contribuíndo paulatinamente á redución das desigualdades sociais.

En conclusión, rastrexando a formación dos dereitos civís, políticos e sociais, Marshall constata unha clara progresión no estatuto de cidadanía que marca como última tendencia unha evolución cara á igualdade social; neste sentido, a cidadanía foi quen de modificar as desigualdades sociais inherentes ao sistema de clases do capitalismo.

A estas alturas da exposición xa estamos en condicións de responder as dúas preguntas formuladas páxinas atrás; en primeiro lugar, Marshall considera que as diferenzas que resultan do sistema de clases son lexítimas sempre que se recoñeza a igualdade fundamental que deriva do *estatus* de cidadanía. A cidadanía democrática, que integra os dereitos civís, políticos e sociais, establece os límites aceptables da desigualdade; isto significa que a existencia de desigualdades económicas é admisíbel baixo o recoñecemento dunha igualdade básica de *estatus* que ampara a cidadanía; en palabras de Marshall:

“La ciudadanía democrática concede a las diferencias de estatus un marchamo de legitimidad, siempre que no sean demasiado profundas y se produzcan en el seno de una población cohesionada por una civilización única, y siempre que no sean expresión de privilegios heredados, lo que significa que las desigualdades resultan tolerables en el seno de una sociedad fundamentalmente igualitaria.”<sup>613</sup>

En segundo lugar, a xustiza social, na medida en que se erixa no referente lexitimador da cidadanía, demanda a intervención estatal na esfera económica para preservar o principio de igualdade que a propia cidadanía instaure como o seu atributo definitorio. É neste contexto no que hai que situar a afirmación de Marshall de que “el sistema moderno es francamente un sistema socialista”<sup>614</sup>, pero por moito que se ensanchara o *estatus* da cidadanía ate facerse cada vez máis inclusivo, a tensión entre as medidas igualitarias e o libre mercado subsiste, “el conflicto básico entre los derechos sociales y el valor de mercado no se ha resuelto”<sup>615</sup>.

Antes de pechar esta sección dedicada a presentar as análises de Marshall acerca da repercusión da cidadanía sobre as desigualdades de clase, examinaremos – brevemente – a

---

612 Marshall (e Bottomore), (1998: 59).

613 Marshall (e Bottomore), (1998: 75).

614 Marshall (e Bottomore), (1998: 22).

615 Marshall (e Bottomore), (1998: 72).

mesma cuestión, pero en sentido inverso. Da man de Tom Bottomore, intentaremos ver cá foi o influxo das clases sociais sobre a cidadanía, isto é, en qué medida as clases sociais incidiron na ampliación dos dereitos de cidadanía.

En relación co desenrolo dos dereitos (civís, políticos e sociais) de cidadanía exposto por Marshall, Tom Bottomore faise eco das críticas posteriores que este plantexamento provocou ao admitir que Marshall presenta a formación histórica dos dereitos de cidadanía como se fose o resultado dun desenvolvemento harmónico inherente ao capitalismo; por contra, opina que cómpre incidir con forza no influxo que exerceron as clases sociais na evolución dos dereitos de cidadanía:

“El desarrollo de la ciudadanía sustantiva como un cuerpo creciente de derechos civiles, políticos y sociales necesita una explicación y una descripción, porque no basta con concebir el proceso en términos abstractos o teleológicos como si se tratara de un hecho inmanente al auge del capitalismo moderno. Hubo grupos sociales muy concretos que lucharon por ampliar o restringir tales derechos, y las clases sociales tuvieron una participación trascendente para el conflicto.”<sup>616</sup>.

Analizando a cidadanía á luz dos conflitos de clase, chégase á conclusión de que o recoñecemento dos dereitos civís foi obra, por primeira vez, da nova burguesía emerxente dentro das cidades, no seu enfrontamento cos grupos feudais dominantes. Namentres, a loita polos dereitos políticos e sociais, que transcorreu entre os séculos XIX e XX, tivo como protagonista, segundo Bottomore, ao movemento obreiro, nomeadamente, aos sindicatos e partidos socialistas, e aos reformistas de clase media<sup>617</sup>. Sen embargo, Bottomore percátase de que a presentación da xénese dos dereitos de cidadanía por parte de Marshall non está exenta de tensións, pero a súa relevancia é escasa debido a que no seu estudo ponse o énfase nos efectos da cidadanía sobre as desigualdades sociais<sup>618</sup> e non na significación da clase social para a extensión ou o recorte da cidadanía.

“Marshall reconocía la existencia de un elemento conflictivo, pero lo expresaba como choque entre principios opuestos, no entre clases, ya que su análisis de estas últimas, como él mismo reconocía, se ocupaba del influjo ejercido sobre ellas por el fenómeno de la ciudadanía, no de como el propio desarrollo histórico de las clases había producido nuevos conceptos de ciudadanía y movimientos de expansión de los derechos civiles.”<sup>619</sup>

---

616 (Marshall e) Bottomore, (1998: 111).

617 *Vid.* Bottomore, (1998: 86, 111-112).

618 “Hasta ahora nada he dicho de la clase social: por eso debo explicar enseguida que la clase social ocupa un puesto secundario en mi argumentación (...) Me ha interesado por encima de todo la ciudadanía, muy especialmente su influencia en la desigualdad social. Analizaré la naturaleza de la clase social sólo cuando presente un interés especial para mis objetivos.” Marshall (e Bottomore), (1998: 37).

619 (Marshall e) Bottomore, (1998: 111).

A revisión de Bottomore das teses de Marshall – corenta anos despois – reafirma a intuición inicial acerca do conflito entre o principio de igualdade da cidadanía e o principio de desigualdade de clase, “entre el mercado y la satisfacción de las necesidades mediante la política del bienestar”<sup>620</sup>, pero a cuestión relativa á repercusión dos dereitos de cidadanía sobre a estrutura de clases é moito mais complexa do que Marshall sospeitara. E Bottomore rebaixa notabelmente as expectativas de Marshall ao declarar que “en las sociedades capitalistas el aumento de los derechos sociales, en el marco del Estado de bienestar, no ha transformado en profundidad el sistema de clases.”<sup>621</sup>

Por tanto, aínda persisten numerosas restricións socio-económicas derivadas da pertenza de clase que impiden o exercicio efectivo dos dereitos de cidadanía formalmente recoñecidos. A relativamente escasa incidencia da cidadanía (en especial, dos dereitos sociais) sobre o sistema de clases capitalista é atribuíbel, en opinión de Bottomore, a un conxunto heteroxéneo de factores sociais, económicos e políticos que fixeron a súa aparición ao longo das últimas décadas do século XX: a crise (demográfica e económica) do Estado do benestar, os ataques neoconservador e neoliberal á cidadanía social, as políticas de privatización dos servizos públicos e de recorte das prestacións sociais emprendidas polos gobernos conservadores, os novos fluxos migratorios cara ao territorio da UE, a aparición dunha ampla clase media e, paradoxicamente, o aumento do nivel de vida da clase traballadora<sup>622</sup>, etc. Todos estes acontecementos obrigan a ter que rebaixar drasticamente as expectativas de nivelación social que Marshall tiña depositadas no desenrolo da cidadanía e, en particular, dos dereitos sociais. O avance ou retroceso dos dereitos de cidadanía dependerá no futuro – igual que o fixo no pasado – da confrontación entre as forzas sociais que encarnan os principios de igualdade e desigualdade:

“El conflicto entre las clases y los partidos de clase cumple un importante cometido como principal fuente de las políticas que pretenden limitar o extender el alcance de los derechos humanos, y, en particular, del grado de provisión colectiva que se necesita para satisfacer lo que se define como necesidades básicas de los miembros de una sociedad en las distintas fases de su desarrollo.”<sup>623</sup>

As análises de T. H. Marshall e, sobre todo, a revisión crítica das súas teses a cargo de Tom Bottomore cobran plena actualidade á luz da presente crise económica mundial que ten unha concreción inmediata nas políticas de recorte das prestacións sociais do Estado e de reforma do

---

620 (Marshall e) Bottomore, (1998: 99).

621 *Idem*.

622 Paradoxo que se explica en base a que “el aumento de la propiedad de una gran parte de los ciudadanos ha distraído la atención de la provisión colectiva y la ha centrado en el individuo en tanto que consumidor” (Marshall e) Bottomore, (1998: 118).

623 (Marshall e) Bottomore, (1998: 134-135).



mercado laboral aplicadas tanto por gobernos conservadores como por socialdemócratas; políticas gubernamentais que son rexeitadas polos partidos á esquerda da socialdemocracia e polas organizacións sindicais que se mobilizan en defensa do que consideran conquistas históricas das clases traballadoras que se atopan hoxe en día ameazadas. Reaparecen, por tanto, os conflitos de clase que ficaban un tanto aletargados, permanecendo nun segundo plano, debido ao protagonismo que – durante moito tempo – a teoría política concedeu aos conflitos identitarios. Urxe, pois, prestar novamente atención á perspectiva de clase para ver cómo se modula actualmente coa vertente da cidadanía e dos dereitos sociais.

#### ***4.3. As fronteiras internas da cidadanía e o xénero.***

Como puxo de manifesto a crítica feminista, a narración histórica da progresiva conquista dos dereitos civís, políticos e sociais relatada por Marshall non se corresponde cos acontecementos que marcaron o acceso das mulleres á cidadanía. *Cidadanía e clase social* esqueceu a loita das mulleres pola igualdade<sup>624</sup>, obviando episodios históricos decisivos na extensión da cidadanía como, por exemplo, as reivindicacións das sufraxistas; resulta evidente, que os dereitos civís, políticos e sociais – baixo a presión das sucesivas xeracións do movemento feminista – foron recoñecidos moito máis tarde ás mulleres. A xuízo de Tom Bottomore, a formulación da cidadanía de Marshall acusa o esquecemento da perspectiva de xénero, que é urxente reparar: “hoy sería imposible analizar la ciudadanía sin tener en cuenta ciertos aspectos concretos de la posición social de las mujeres (por ejemplo, si aún forman, en muchos países y en ciertos aspectos, aunque de modo decreciente, un grupo de ciudadanos de segunda clase)”<sup>625</sup>.

A pesar das críticas, as voces máis autorizadas da teoría política feminista valoran positivamente a proposta de Marshall, polas ideas de igualdade de *estatus* e de idénticos dereitos e deberes para os membros da comunidade contidas na súa noción de cidadanía. En liñas xerais, as investigacións de Marshall son acertadas e tan só o estudo da formación dos dereitos de cidadanía precisaría ser corrixido para incluír a dimensión de xénero; esta demanda de ter en conta a perspectiva de xénero trasládase á teoría da cidadanía no seu conxunto; a presión dos feitos xoga a favor desta recomendación ate o extremo de que as profundas transformacións sociais nos ámbitos da familia, a reprodución e a sexualidade – acontecidas a partir da década dos anos sesenta –, que involucran decisivamente ás mulleres, desautorizan calquera

---

624 A este respecto, a seguinte cita é unha das poucas referencias á cuestión do xénero que se atopan no libro: “este cambio vital de principios se hizo efectivo cuando la Ley de 1918, al aprobar el sufragio de todos los hombres, trasladó la base de los derechos políticos de lo económico al estatus personal. He dicho «todos los hombres» deliberadamente porque pretendo destacar la enorme importancia de esta reforma en relación con la segunda y no menos importante que se introdujo al mismo tiempo, esto es, el sufragio de las mujeres.” Marshall (e Bottomore), (1998: 30-31); outra mención ás mulleres pódese atopar na páxina 34, a propósito das Factory Acts como un dos xermolos dos dereitos sociais.

625 (Marshall e) Bottomore, (1998: 104-105).

aproximación á cidadanía actual que non estea atravesada pola problemática de xénero.

O interese do movemento feminista pola cuestión do xénero é coherente coa súa loita pola emancipación das mulleres, pero a expresión “movemento feminista” resulta equívoca, dado o seu carácter esencialmente heteroxéneo; a xuízo de Carme Castells, “se trata de un pensamento y una práctica plural”<sup>626</sup> que, nembargantes, converxen en dous puntos: a certeza de que a situación de sometemento das mulleres na sociedade é unha cuestión política, e en consecuencia, a firme resolución de que tal situación de opresión require resposta tamén política no plano teórico e práctico: “en este contexto, denominaremos teoría feminista a la producción teórica originada y enmarcada explícitamente en el contexto del feminismo”<sup>627</sup>.

Deixando atrás estes preámbulos, a pretensión principal desta sección consiste en analizar as consecuencias que se derivan para o debate acerca da cidadanía do cruzamento entre a teoría política feminista e a teoría da cidadanía; obxectivo de importancia capital para a temática que nos ocupa, posto que segundo María Xosé Agra, “prácticamente toda la historia del feminismo puede ser leída en clave de reclamar/construir la ciudadanía.”<sup>628</sup>. Conforme ao propósito enunciado (e con ánimo de ser breves e concisos), ciframos as achegas básicas da teoría política feminista á discusión sobre a cidadanía nos dous seguintes aspectos: a reivindicación dunha noción teórico-práctica de cidadanía inclusiva e a revisión crítica das categorías clave da filosofía política.

O combate teórico a prol dun concepto inclusivo de cidadanía é unha consecuencia lóxica da crítica feminista á cidadanía universal; aquel proxecto de cidadanía pretendidamente omniabarcante que facendo abstracción das diferenzas acababa expulsando ás mulleres da comunidade política, precisamente a causa da súa diferenza. A denuncia do carácter sesgado, homoxeneizante e excluínte da cidadanía universal foi unha das máis destacadas contribucións do feminismo á filosofía política<sup>629</sup>; de aí que a alternativa feminista á cidadanía universal se plasme en forma dunha pluralidade de variantes en torno á cidadanía diferenciada.

“La búsqueda de una forma de ciudadanía democrática, participativa, activa, conforme al ideal de ciudadanía de las teóricas feministas que presentan propuestas de ciudadanía diferenciada, que no sólo den cuenta de la diferencia entre las mujeres y los hombres (...), sino que asuman la pluralidad de diferencias y al mismo tiempo den cabida a que las mujeres puedan ser incorporadas como mujeres.”<sup>630</sup>

---

626 Carmen Castells (comp.), (1996: 10).

627 Castells, (comp.), (1996: 10), “Introducción”, pp. 9-30.

628 María Xosé Agra, “Ciudadanía: el debate feminista”, p. 134, en Quesada (dir.), (2002: 129-160).

629 “(...) mostrar la parcialidad y las paradojas de la ciudadanía universal es constitutivo del feminismo.” Agra, en Quesada, (dir.), (2002: 134).

630 Agra, en Quesada, (dir.), (2002: 146).

Paralelamente á crítica da cidadanía universal, denúncianse as carencias da cidadanía formal; baixo a presión do movemento feminista e coa axuda das forzas sociais reformistas e progresistas, as mulleres foron conquistando paulatinamente os dereitos de cidadanía. De tal modo que acceden á cidadanía formal, que se traduce na súa pertenza á comunidade nacional (que implica a concesión de nacionalidade) e que conleva a igualdade legal, pero a cidadanía formal, que recoñece os dereitos a título meramente nominal, resulta insuficiente posto que subsisten as desigualdades estruturais que impiden a plena incorporación das mulleres á cidadanía<sup>631</sup>; a dobre xornada laboral, as altas taxas de desemprego e a precariedade no traballo, a escasa presenza nos órganos de representación e decisión políticos e económicos, a violencia no seo familiar, a pervivencia dos roles de xénero, ou a feminización da pobreza a escala mundial son, aínda na actualidade, unha desoladora mostra da discriminación que sofren as mulleres.

Enfrontado aos crus feitos da realidade social, o modelo de cidadanía formal non resiste as obxeccións, por esta razón, fronte á cidadanía como *estatus*, o movemento feminista reclama a cidadanía como práctica; é necesario superar o *estatus* legal da cidadanía formal, transcender o recoñecemento nominal dos dereitos, para avanzar cara ao exercicio efectivo da cidadanía, pero a materialización da igualdade real require da concorrencia de políticas e dereitos sociais, isto é, de recursos que contan co aval das administracións públicas capaces de corrixir as desigualdades de fondo e promover a participación das mulleres nos diferentes ámbitos colectivos de toma de decisións. Chegados a este punto estamos en condicións de facer balance (se ben, provisional) das achegas da teoría política feminista á discusión acerca da cidadanía.

“Del examen del debate feminista sobre la ciudadanía podemos concluir que ésta es una herramienta útil, analítica y políticamente, para las mujeres. Desde el feminismo, las diferentes críticas a las concepciones tradicionales y predominantes de la ciudadanía contribuyen a repensarla y construirla, no sólo a reclamarla, a profundizar en la búsqueda de fórmulas más igualitarias e incluyentes, más participativas y activas políticamente, más plurales, y, consecuentemente, a poner las bases de un discurso alternativo, de una nueva comprensión que trata de mover, transformar o cambiar los límites y las fronteras que la acotan, siguiendo una lógica incluyente e igualitaria. En este sentido, los análisis y las propuestas tienen como objetivo, además de cuestionar una concepción de la ciudadanía neutral respecto al género, radicalizar las aspiraciones emancipatorias y universalistas de la ciudadanía (...)”<sup>632</sup>.

#### **4.3.1. O contrato sexual: homes públicos e mulleres privadas.**

---

631 “El debate feminista cuestiona los límites del modelo predominante de ciudadanía, la distancia entre la igualdad formal y la igualdad real.” Agra, en Quesada, (dir.), (2002: 141).

632 Agra, en Quesada, (dir.), (2002: 158).

Diciamos páxinas atrás que unha das valiosas contribucións do feminismo á teoría da cidadanía consistiu na revisión crítica dos conceptos máis relevantes utilizados pola filosofía política. Esta estratexia de revisión crítica incide, especialmente, no estudo dos textos estándar da teoría política occidental co obxectivo de “ver si los autores clásicos de la disciplina han considerado o no la perspectiva de las mujeres y, en caso afirmativo, explorar de qué forma y hasta qué punto lo han hecho. Dicho de otra forma, hacer balance de la omisión y la presencia, implícita o explícita, de los factores de género.”<sup>633</sup>. O exame das categorías clave presentes nas grandes narracións da filosofía política arroxa o seguinte resultado: os conceptos cos que se pensa a política – baixo a aparencia de universalidade – agochan un marcado carácter patriarcal. As investigacións de xénero no campo da hermenéutica política<sup>634</sup> poñen de manifesto os presupostos androcéntricos implícitos nos grandes relatos da teoría política; en consecuencia, o pensamento feminista trata de desenmascarar os discursos políticos – pretendidamente neutrais dende a óptica de xénero – que sentan as bases teóricas que lexitiman a exclusión das mulleres. Este labor de eséxese crítica require, en primeiro lugar, poñer en evidencia o carácter patriarcal dos conceptos fundamentais da teoría política occidental e en segundo lugar, reformular esas categorías, posto que só serven para pensar o ámbito público no que se desenvolven os cidadáns-varóns e por tanto, son inapropiados para reflexionar sobre a esfera privada na que os politólogos recluíron ás mulleres<sup>635</sup>; segundo o criterio de Carme Castells, esas reconceptualizacións deben orientarse en dúas direccións:

“1. Las que se ocupan de categorías, nociones o conceptos que corresponden a lo que podríamos denominar «atributos de las personas o de los sujetos». Por ejemplo, autonomía, imparcialidad, racionalidad, etcétera.

2. Las que abordan categorías o conceptos «relativos a la *politeia*» (y, naturalmente, también a la situación real de la sociedad y de la vida política), y en particular al papel de las mujeres en ella. Por ejemplo, nociones como: opresión, ciudadanía, democracia, poder, contrato social, etcétera.”<sup>636</sup>

Precisamente, a segunda vertente desta reformulación crítica, que fai referencia ás nocións coas que se pensa o político, enlaza á perfección co obxectivo que nos propuxemos, a saber, a revisión da dicotomía público/privado no pensamento liberal. A elección da devandita temática é

633 Castells, (comp.), (1996: 13).

634 “(...) si para superar la marginación y subordinación de las mujeres se requiere que la reflexión sobre la política empiece a abordar el ámbito de lo privado, en modo alguno se puede suponer que los conceptos y principios analíticos y morales desarrollados originariamente para el uso en la esfera pública (por ejemplo, imparcialidad o explotación) puedan aplicarse de forma automática a la esfera privada.” Castells, (comp.), (1996: 16).

635 “Documentan exhaustivamente la tesis que sostiene que la tradición del pensamiento político occidental se basa en una concepción de lo «político» y de la práctica política que excluye a las mujeres, así como todo lo que representan la feminidad y los cuerpos de las mujeres.” Castells, (comp.), (1996: 14).

636 Castells, (comp.), (1996: 16-17).

intencionada porque, xustamente sobre a base da oposición entre o público e o privado se cimenta a exclusión das mulleres. Examinando a cuestión dende a perspectiva das demarcacións internas da cidadanía, a situación é aínda peor que a dos traballadores asalariados; efectivamente, os traballadores, que só posúen a propiedade da súa persoa e capacidades, adquiren visibilidade no ámbito da sociedade civil na medida en que a súa dependencia económica obrígaos a vender – contrato por medio – a súa forza de traballo a cambio dun soldo; esta dependencia económica que os inhabilita politicamente, sen embargo non os expulsa da esfera pública; a man de obra asalariada inclúese dentro das fronteiras do espazo público, aínda que sexa a costa de rebaixarse á condición de suxeito político pasivo sometido ás leis. Por contra, as mulleres defínense pola súa completa invisibilidade: ao ficar recluídas no ámbito doméstico, están totalmente ausentes do espazo público; o nexo perverso que vencella ao varón co espazo público e á muller co ámbito privado, convertendo a masculinidade en atributo da cidadanía, debe ser rexeitado.

Podemos atopar esta liña de investigación na obra dunha das máis sobranceiras representantes do pensamento feminista: Carole Pateman. Nos traballos da autora, a reconceptualización da oposición público/privado vai acompañada da revisión da categoría de contrato social, que hai que enmarcar dentro do contexto da crítica feminista do liberalismo. En opinión de Pateman, o metarrelato liberal do contrato social instaura unha radical escisión entre o público e o privado que desterra ás mulleres do escenario político; non é de estrañar, pois, que a filósofa rexeite calquera tentativa teórica de conciliación entre o feminismo e o liberalismo.

Esta é a liña argumental que desenvolve en *El contrato sexual*, un título xa de por si moi expresivo, no que a autora leva a cabo unha contundente crítica das teorías do contrato social, dende Locke e Hobbes ate Rawls, pasando por Rousseau; tal como indica María Xosé Agra na introdución ao libro, a elección dos autores contractualistas como adversarios teóricos está ben meditada:

“(...) el estudio que desarrolla en este libro, representa una relectura de los textos y autores clásicos de la tradición del contrato social pero, como es obvio, no se trata de un mero ejercicio académico. El tomar como objeto de investigación esta tradición tiene una gran importancia, el contrato social va unido a la génesis de la construcción política moderna y – no menos importante – sigue siendo teóricamente atractivo en nuestros días en los que se habla de la revitalización del contractualismo (...).”<sup>637</sup>

Dentro do amplo espectro que abrangue o liberalismo contemporáneo, autores

---

637 María Xosé Agra, “Introducción”, p. XI, en Carole Pateman (1995), *El contrato sexual*, Barcelona, Anthropos, 1995, pp. VII-XVI.

neocontractualistas como John Rawls, Robert Nozick e James Buchanan personifican a vixencia das teorías do contrato social, que na súa lectura clásica sentaron unha das bases da moderna teoría política.

“La historia política más famosa e influyente de los tiempos modernos se encuentra en los escritos de los teóricos del contrato social. La historia o la historia conjeturada, cuenta cómo se creó una nueva sociedad civil y una nueva forma de derecho político a partir de un contrato original. Encontramos una explicación de la relación de la autoridad del Estado y de la ley civil, y de la legitimidad del gobierno civil moderno, al tratar nuestra sociedad como si hubiera tenido origen en un contrato. El interés en la idea de un contrato originario y en la teoría del contrato en general, teoría que afirma que las relaciones sociales libres tienen una forma contractual, es probablemente mayor ahora que en ningún otro tiempo desde los siglos XVII y XVIII cuando los escritores clásicos relataron sus historias.”<sup>638</sup>

Carole Pateman desprega a súa oposición ao contractualismo en tres direccións:

a) En primeiro lugar, sulina que a moderna teoría do contrato social xustifica a suxeición civil, isto é, a ficción do contrato eríxese na base lexitimatoria da subordinación civil na Modernidade.

b) En segundo lugar, pon de manifesto que o contrato social oculta un contrato sexual que acaba revelando a súa natureza patriarcal unha vez examinada a importancia política que as teorías contractualistas conceden á diferenza sexual; dende a vertente da hermenéutica feminista, hai que facer explícitos os presupostos sexuais do contrato social, porque non só está en cuestión a voluntariedade dos contratos (a ausencia real de calquera tipo de constrición), senón tamén o poder dos varóns sobre as mulleres.

c) En terceiro lugar, Pateman destaca que a formalización do contrato sexual escenifica e institucionaliza a separación entre a esfera pública masculina e a esfera privada feminina; por tanto, a supresión da dicotomía público/privado pasa por asignar ás mulleres o rol de suxeitos políticos baixo a cobertura dunha “cidadanía sexualmente diferenciada”. No tocante á primeira dimensión da crítica, Pateman afirma que o discurso clásico do contrato, que xurdira na Modernidade como a “teoría emancipatoria por excelencia”<sup>639</sup>, mutou nunha “estrategia teórica que justifica la sujeción presentándola como libertad”<sup>640</sup>. Efectivamente, a proclama revolucionaria de que os individuos naceron libres e iguais arrecunchaba as vellas explicacións xustificativas do poder e da autoridade política que descansaban na vontade divina, a potestade paterna, o costume ou a tradición. Os principios de liberdade e igualdade naturais converten en

---

638 Pateman (1995: 9).

639 Pateman (1995: 58).

640 Pateman (1995: 58).

obsoletas as fórmulas lexitimatorias anteriores, que pasan a ser substituídas por unha nova teoría política que lexitima a suxeición civil sobre a base dun contrato social:

“La doctrina de la libertad y la igualdad del individuo sostenía que había una única justificación para la subordinación. Un individuo naturalmente libre e igual debe necesariamente consentir en que otro lo gobierne. La creación del dominio civil y de la subordinación civil debe ser voluntaria, tal relación puede surgir sólo de un modo: a través del libre acuerdo.”<sup>641</sup>

Con absoluta lucidez, Pateman destapa a “ficción política” da liberdade dos contratantes, sobre a que se ergue todo o construto discursivo da teoría do contrato social: o contrato orixinario e a partir de aí, todos os contratos posteriores subscritos na vida diaria serían manifestacións da liberdade dos individuos que, en pé de igualdade, acordan os termos do contrato. Os contratos de tipo laboral ou matrimonial proporcionan os exemplos paradigmáticos do que sería o contrato como libre acordo entre as partes; se ben feministas e marxistas insisten na situación desigual das partes contratantes e a explotación á que da lugar o contrato, Pateman profundiza máis na súa crítica: a premisa da liberdade individual da que parten os contractualistas oculta as relacións de dominación e subordinación que subsisten no contrato.

“Los capitalistas pueden explotar a los trabajadores y los esposos a las esposas porque los trabajadores y las esposas se constituyen en subordinados a través del contrato de empleo y del matrimonio. El genio de los teóricos del contrato ha sido presentar ambos, el contrato original y los contratos reales como ejemplificando y asegurando la libertad del individuo. Pero, en la teoría del contrato, la libertad universal es siempre una hipótesis, una historia, una ficción política. El contrato siempre genera el derecho político en forma de relaciones de dominación y de subordinación.”<sup>642</sup>.

Para poder entender en toda a súa extensión o simulacro teórico do contrato como “acordo libre”, é necesario introducir o presuposto implícito nas teorías clásicas do contrato social: a visión do individuo como propietario da súa persoa (do seu corpo e das súas capacidades físicas e intelectuais)<sup>643</sup>. A protección desta propiedade esencial do individuo lógrase – en primeira instancia – mediante o recurso do contrato social<sup>644</sup>. Unha vez instituída a sociedade civil, as leis apoiadas polo Estado ofrecen as necesarias garantías para o éxito dos contratos que os individuos – que se recoñecen mutuamente como libres, iguais e propietarios – acordan establecer<sup>645</sup>.

---

641 Pateman (1995: 59).

642 Pateman (1995:18).

643 Doutrina que C. B. Macpherson acuñara co nome de «individualismo posesivo» e que xa tivemos ocasión de estudar.

644 “La auto-protección individual es el problema que ha de ser resuelto en el estado de naturaleza y la solución es el contrato.” Pateman (1995: 80).

645 “El contrato social y la ley civil ofrecen seguridad al contrato garantizando que los individuos confíen unos en

Partindo da base de que todo contrato é un intercambio, a pregunta clave, en opinión de Pateman, estriba en investigar que é o que se intercambia; a resposta inmediata podería consistir en afirmar que o que se intercambia son bens materiais, pero – como acabamos de ver – as teorías clásicas do contrato social privilexian un tipo de propiedades e un modelo específico de intercambio: a propiedade da propia persoa e o consecuente troco de obediencia por protección<sup>646</sup>: “la peculiaridad de este intercambio es que una de las partes del contrato, la que proporciona la protección, tiene derecho a determinar cómo deberá actuar la otra parte para cumplir con su parte del intercambio.”<sup>647</sup>

Revestido da formalidade dun acordo voluntario entre as partes, o contrato ratifica unha relación de dependencia. A desigualdade inicial que existe entre os contratantes perpetúase a través do sometemento da parte máis débil; na subordinación do trababallador ao empresario e da esposa ao marido<sup>648</sup>. Pero si o contractualismo é a máis refinada doutrina política da moderna suxeición civil, o é, en particular, da suxeición das mulleres ao poder patriarcal. A segunda dimensión da crítica de Carole Pateman desenmascara ao contrato social como un «contrato sexual».

“El contrato originario es un pacto sexual-social, pero la historia del contrato sexual ha sido reprimida. Las versiones usuales de la teoría del contrato social no discuten la historia completa y los teóricos contemporáneos del contrato no hacen indicación alguna de que desaparece la mitad del acuerdo. La historia del contrato sexual es también una historia de la génesis del derecho político y explica por qué es legítimo el ejercicio del derecho – pero esta historia es una historia sobre el poder que los varones ejercen sobre las mujeres –. La desaparecida mitad de la historia señala cómo se establece una forma específicamente moderna de patriarcado. La nueva sociedad civil creada a través de un contrato originario es un orden social patriarcal.”<sup>649</sup>

A presentación habitual da teoría do contrato social axústase a un esquema repetido en numerosas ocasións segundo o cal, mediante o contrato inicial, trócase a liberdade natural – propia dun sempre ameazador estado de natureza – pola seguridade da liberdade civil apoiada polo Estado. Así, a liberdade e a igualdade no seo da comunidade política convértense nos atributos universais dos recién nacidos individuos civís. Esta interpretación oculta, segundo a

---

otros.” Pateman (1995: 82).

646 “La teoría contractual es primariamente una teoría sobre la manera de crear relaciones sociales constituidas por subordinación (...)” Pateman (1995: 83).

647 Pateman (1995: 83-84).

648 “En condiciones de desigualdad social sustancial se dispone siempre de un «incentivo» que asegure que el «débil» pacte. Cuando la desigualdad social prevalece, surgen preguntas relativas a qué se entiende por contratar voluntariamente. Esta es la razón por la cual los socialistas y las feministas se han centrado en las condiciones de entrada en el contrato de trabajo y en el de matrimonio.” Pateman (1995: 88).

649 Pateman (1995: 9-10).



autora, que o contrato preserva a liberdade dos individuos varóns a costa do sometemento das mulleres, isto é, a liberdade civil (dos homes) presupón o dominio das mulleres mediante o corsé do dereito político patriarcal:

“El contrato social es una historia de libertad, el contrato sexual es una historia de sujeción. El contrato original constituye, a la vez, la libertad y la dominación. La libertad de los varones y la sujeción de las mujeres se crea a través del contrato original (...) La libertad civil no es universal. La libertad civil es un atributo masculino y depende del derecho patriarcal.”<sup>650</sup>

O contrato social é, polo tanto, un pacto político no sentido estrito da palabra, en tanto que inaugura a comunidade política onde antes só había (estado de) natureza, pero ao mesmo tempo, é un pacto sexual mediante o que os varóns acordan os termos do seu dominio sobre as mulleres<sup>651</sup>. Desta forma, a diferenza sexual varón-muller cobra especial significación ao transformarse en diferenza política que separa a liberdade dos homes da suxeición das mulleres. Os teóricos do contrato social tratan de agochar o carácter netamente político das distincións de xénero disfrazándoas de diferenzas naturais, de tal xeito que a hexemonía dos homes sobre as mulleres non sería máis que o reflexo da orde natural na que os machos dominan ás femias. A subordinación das mulleres aos homes é fiel reflexo da suxeición natural<sup>652</sup> que as obriga a depender dos seus pais, irmáns e esposos; a inferioridade da natureza feminina – caracterizada polas paixóns e a debilidade física – impulsa ás mulleres a buscar a protección dos homes. Agora ben, a súa dependencia e o escaso desenrolo das súas capacidades intelectuais privan ás mulleres das características consubstanciais aos suxeitos do pacto social, a saber, a racionalidade, a liberdade e a igualdade<sup>653</sup>. Deste modo, as mulleres quedan á marxe do contrato social e da cidadanía (aínda que constitúan o obxecto do contrato sexual); os individuos que pactan son masculinos.

“Los comentarios corrientes de las historias clásicas del contrato originario, generalmente, no mencionan que las mujeres están excluidas del pacto originario. Los hombres realizan el contrato originario (...) Sólo los seres masculinos están dotados de los atributos y de las capacidades necesarias para realizar un contrato (...) sólo de los varones cabe decir que son «individuos».”<sup>654</sup>

---

650 Pateman (1995: 10-11).

651 “El pacto originario es tanto un pacto sexual como un contrato social, es sexual en el sentido de que es patriarcal – es decir, el contrato establece el derecho político de los varones sobre las mujeres – y también es sexual en el sentido de que establece un orden de acceso de los varones al cuerpo de las mujeres.” Pateman (1995: 11).

652 “(...) las mujeres no han nacido libres, las mujeres no tienen libertad natural.” Pateman (1995: 15).

653 “(...) con la excepción de la teoría de Hobbes donde los dos sexos son descritos como naturalmente libres e iguales (...)” Pateman (1995: 60).

654 Pateman (1995: 14-15).

Tematízase así que individuo, cidadán e contrato son categorías patriarcais. O “individuo universal” que manexa a teoría clásica do contrato social é en realidade un “individuo-varón”. O contractualismo contemporáneo omite, intencionadamente, esta diferenza sexual – explicitada nas diversas descripcións da “condición natural da humanidade” dos contractualistas clásicos – operando cun individuo abstracto, isto é, descorporeizado e asexuado. Como exemplo ilustrativo, Pateman pon a “abstracción lóxica” da posición orixinal de Rawls que, segundo o propio filósofo, sería o equivalente do “estado de natureza” das teorías clásicas do contrato social, na que as partes contratantes (“entidades puramente racionais”, segundo Pateman) cubertas polo veo da ignorancia, descoñecen incluso o seu propio sexo; nembargantes, isto non obsta para que, previamente á caída do telón da ignorancia sobre os actores protagonistas do contrato, Rawls os identifique como «cabezas de familia»<sup>655</sup>.

En sintonía coa súa doutrina do cidadán-varón, a teoría contractualista clásica, especialmente na súa versión liberal, cristaliza na dicotomía entre dous ámbitos heteroxéneos que reproducen, no socio-político, a división sexual entre homes e mulleres; estámonos a referir á distinción entre o público e o privado. Nunha primeira aproximación podemos dicir que o campo semántico que delimita a esfera privada está integrado polos seguintes elementos: privado – natural – prepolítico – suxeición – dependencia – feminino. Mentres que a familia léxica da esfera pública engloba os seguintes conceptos: público – convencional – político – liberdade – igualdade – masculino.

A xénese da esfera pública explícase recorrendo ao artificio do contrato social, por contra, a orixe da esfera privada fica oculta, ou catalógase de presuposto natural, un *factum* herdado do estado de natureza<sup>656</sup> que pasa a ser incorporado á nova situación social xurdida do contrato civil; en todo caso, esta esfera privada resulta ignorada posto que o interese dos teóricos do contrato social céntrase na esfera pública. Como afirma Carole Pateman:

“La sociedad civil patriarcal se divide en dos esferas, pero la atención se dirige sólo a una. La historia del contrato social es considerada como una aplicación de la creación de la esfera pública de la libertad civil. La otra, la privada, no es vista como políticamente relevante (...) Así, se canaliza la atención en una de las esferas, que es considerada como el único reino de interés político. Pocas veces se hacen preguntas sobre el significado político de la existencia de las dos esferas, o sobre cómo surgieron ambas.”<sup>657</sup>

---

655 “Los participantes del contrato original de Rawls son, simultáneamente, meras entidades racionales y «jefes de familia», es decir, varones que representan a sus esposas.” Pateman (1995: 63-64).

656 “En los textos clásicos (excepto en los de Hobbes) fácilmente se puede ver a simple vista que no hay necesidad de crear la esfera privada, dado que las relaciones sexuales entre hombres y mujeres, el matrimonio y la familia ya existen en el estado de naturaleza.” Pateman (1995: 23).

657 Pateman (1995: 12, 21).

Baixo a forma da dicotomía público/privado, a lóxica liberal eleva as diferenzas naturais entre os sexos á categoría de diferenza política (que sen embargo, permanece velada); a presuposta heteroxeneidade natural entre homes e mulleres eríxese no fundamento xustificativo que escinde a sociedade moderna en dúas metades, a contraposición entre a esfera pública e a esfera privada enmascara o sometemento das mulleres ao poder patriarcal baixo a forma dunha dependencia natural, de xeito que o matrimonio, as relacións familiares e os roles de xénero son despolitizados e presentados como naturais, “la dicotomía entre lo público y lo privado oculta la sujeción de las mujeres a los hombres dentro de un orden aparentemente universal, igualitario e individualista”<sup>658</sup>; silénciase que a reclusión das mulleres no ámbito privado fai posíbel a propia pervivencia da esfera pública como dominio exclusivamente masculino<sup>659</sup> e por ende, a interdependencia entre as dúas esferas – agochada polos teóricos do contrato social – debe facerse visíbel: “las dos esferas de la sociedad civil son, a la vez, separadas e inseparables. El ámbito público no puede ser comprendido por completo en ausencia de la esfera privada, y de modo similar, el significado del contrato original se malinterpreta sin ambas mitades de la historia, mutuamente interdependientes. La libertad civil depende del derecho patriarcal”<sup>660</sup>.

O afán por ocultar o feito de que o mundo masculino da liberdade e da igualdade descansa sobre a exclusión das mulleres, conduce ao liberalismo a numerosas ambigüidades<sup>661</sup> en torno á sociedade civil e ás esferas separadas; de entre as diferentes manifestacións da dicotomía público/privado destacan especialmente dúas, aquelas que sitúan a fronteira entre as esferas, por un lado, dentro, e por outro lado, fóra da sociedade civil. Cando a separación entre o público e o privado se coloca fóra da sociedade civil, a oposición principal establécese entre o Estado e a sociedade; baixo esta perspectiva, a dicotomía materialízase nos seguintes termos: Estado – público – político – lei – coerción – cidadáns *versus* sociedade civil – privado – economía – asociacións voluntarias – liberdade – contratos – individuos (obsérvese que nesta concreta expresión da doutrina liberal das esferas separadas o reduto familiar das mulleres desaparece).

Se a distinción público/privado se sitúa dentro da sociedade civil, entón cobra protagonismo a oposición entre a familia e a sociedade. Dende este punto de vista, o antagonismo entre as esferas tradúcese na seguinte dicotomía: sociedade civil – público – político – economía – negocios – contrato – razón – poder – liberdade – varón *versus* familia – privado – doméstico –

---

658 Carole Pateman, “Críticas feministas a la dicotomía público/privado”, pp. 31-52, en Castells, (comp.), (1996: 33).

659 “La esfera (natural) privada y de las mujeres y la esfera (civil) pública y masculina se oponen pero adquieren su significado una de la otra, y el significado de la libertad civil de la vida pública se pone de relieve cuando se los contraponen a la sujeción natural que caracteriza al reino privado.” Pateman (1995: 22).

660 Pateman (1995: 13).

661 Pateman fala de “la vacilante posición de la esfera pública”, en Castells, (comp.), (1996: 36); este asunto pódese rastrexar no mencionado artigo a través das páxinas 35, 36, 37, 38, 51 e 52.

sentimentos – moralidade – natural – muller. Pateman indica atinadamente que en calquera das dúas versións deste esquema dual (dentro/fóra) amósase ás claras a dobre escisión entre a vida doméstica e a vida civil; dito doutro xeito, a familia e as mulleres están dobremente afastadas do mundo público e da sociedade civil. En definitiva, a doutrina liberal das esferas separadas ratifica a exclusión das mulleres en forma dun dobre confinamento da familia no ámbito privado-doméstico.

Os efectos destas pérfidas distincións patriarcais son letais para as aspiracións emancipatorias das mulleres; en opinión da autora, as alternativas pasan pola reivindicación dunha cidadanía sexualmente diferenciada e a reformulación da división público/privado. A obrigada reconceptualización da distinción liberal entre o público e o privado esixe replantexar dende “una perspectiva dialéctica sobre la vida social”<sup>662</sup> a doutrina das esferas separadas negando a súa radical oposición e recoñecendo a interconexión entre o individual e o colectivo, o persoal e o político<sup>663</sup>: “el feminismo persigue un orden social diferenciado dentro del cual las diversas dimensiones son distintas pero no separadas u opuestas, basado en una concepción social de la individualidad, que incluye a mujeres y hombres como seres biológicamente diferenciados pero no como criaturas desiguales”<sup>664</sup>.

A cita dá pé a explicar a noción de cidadanía sexualmente diferenciada defendida por Carole Pateman á que antes fixeramos alusión; trátase dunha cidadanía que toma corpo nun individuo bixenérico masculino-feminino por medio do que se pretende superar a visión tradicional do cidadán-varón, executor do pacto social e actor protagonista no espazo público. A crítica do patriarcalismo liberal (nas súas versións “clásica” ou “neo”) conduce, pois, ao rexeitamento da categoría do individuo unitario varón como suxeito político e a súa substitución por dúas figuras diferentes – masculina e feminina – que se corresponden cos dous corpos da humanidade; como indica María Xosé Agra no seu estudo introdutorio a *El contrato sexual*:

“C. Pateman da a entender que la humanidad tiene dos cuerpos diferenciados y que las mujeres deben acceder a la ciudadanía y a la democracia “como mujeres”, es decir, deben incorporarse en tanto que individuos concretos, corpóreos, dotados de una capacidad diferente – la capacidad de dar a luz, de crear vida – y no como individuos abstractos, descorporeizados, masculinos, pues en realidad se ocultan las relaciones de poder y la subordinación de las mujeres.”<sup>665</sup>

En definitivas contas, o que se pretende é concederlle relevancia política á diferenza sexual

---

662 Pateman, en Castells, (comp.), (1996: 52).

663 *Vid.* Pateman, en Castells, (comp.), (1996: 51).

664 Pateman, en Castells, (comp.), (1996: 51).

665 Agra, en Pateman (1995: XV).

entre homes e mulleres, en vez de ocultar, eliminar ou sublimar as alusións a heteroxeneidade dos sexos na vida social. A cidadanía sexualmente diferenciada está destinada a servir de contrapunto crítico do modelo patriarcal do cidadán-varón do liberalismo clásico (e por extensión, do contractualismo clásico) e da súa variante sibilina, a cidadanía universal, máis propia das versións neocontractualistas do liberalismo; pero a proposta de cidadanía bixenérica tamén está rifada coa cidadanía xenericamente neutral, reivindicada por algunhas teóricas do feminismo que Pateman critica: “sostener que se hace frente mejor al patriarcado esforzándose en hacer que la diferencia sexual sea políticamente irrelevante es aceptar la posición de que el reino civil (público) y el «individuo» están libres de la contaminación de la subordinación patriarcal.”<sup>666</sup>.

Partindo dunha interpretación antiesencialista que cuestiona as relacións identidade/diferenza e que se enmarca nos programas deconstrutivos de xénero, Chantall Mouffe somete á súa vez a exame a noción de cidadanía sexualmente diferenciada de Pateman. A crítica do esencialismo inscríbese – como acabamos de dicir – dentro do proxecto de deconstrución das identidades homoxéneas, unitarias e permanentes que acomete Mouffe; ademais, resulta perfectamente coherente coa súa reivindicación de cidadanía plural e de democracia radical, que demandan unha visión múltiple, continxente e mutábel da identidade; fronte ao esencialismo que pensa ao suxeito como unha identidade coherente e fixa, Mouffe considera que todo axente social constrúe a súa identidade sobre a articulación dun conxunto de redes sociais que se entrecruzan e que definen toda unha variedade de “posicións de suxeito” (xénero, clase, raza, cultura, orientación sexual, etc.) continxentes, temporais e cambiantes<sup>667</sup>. O trasvase da crítica antiesencialista ao terreo do debate feminista supón a non aceptación de identidades esenciais, tipo “muller” ou “varón”<sup>668</sup>.

---

666 Pateman (1995: 29).

667 “(...) no hay identidad social que pueda ser completa y permanentemente adquirida. Esto no significa, sin embargo, que no podamos retener nociones como «clase trabajadora», «varones», «mujeres», «negros» u otros significantes que se refieren a sujetos colectivos. No obstante, una vez que se ha descartado la existencia de una esencia común, su estatus debe ser concebido en términos de lo que Wittgenstein designa como « semejanza de familia », y su unidad debe considerarse el resultado de una fijación parcial de identidades mediante la creación de puntos nodales.” Chantall Mouffe, (1999: 112).

668 Unha anticipada contrarréplica aos argumentos de Chantall Mouffe podería ficar recolleita na seguinte cita de Carole Pateman: “Algunas feministas temen que las referencias a «varones» y «mujeres» simplemente refuerzan la demanda patriarcal de que la «Mujer» es una categoría natural y atemporal, definida por ciertas características biológicas innatas. Pero hablar de la Mujer, no obstante, no es, en absoluto, lo mismo que hablar acerca de las mujeres. «La mujer eterna» es una invención de la imaginación patriarcal. Las construcciones de los teóricos clásicos del contrato, sin duda, están influenciadas por esta figura de la Mujer; mucho han dicho sobre sus capacidades naturales. De todos modos, desarrollaron una construcción social y política bien que patriarcal sobre lo que significa lo masculino y lo femenino en la sociedad civil moderna. Describir el modo en que el significado de «varón» y de «mujer» han contribuido a estructurar las instituciones sociales más importantes no siempre es recurrir a categorías puramente naturales. Tampoco es negar que hay muchas e importantes diferencias entre las mujeres y que, por ejemplo, la vida de una joven aborígen del interior de Sydney será marcadamente diferente de la vida de la esposa de un banquero blanco de Princeton. En muchos

“Todo el falso dilema de la igualdad versus la diferencia se derrumba desde el momento en que ya no tenemos una entidad homogénea “mujer” enfrentada con otra identidad homogénea “varón”, sino una multiplicidad de relaciones sociales en las cuales la diferencia sexual está construida siempre de muy diversos modos, y donde la lucha en contra de la subordinación tiene que plantearse de formas específicas y diferenciales. La pregunta de si las mujeres tienen que volverse idénticas a los hombres para ser reconocidas como iguales, o la de si tienen que afirmar su diferencia al precio de la igualdad, aparece como pregunta sin sentido una vez que las identidades esenciales son puestas en duda.”<sup>669</sup>

Sentadas estas bases, e aínda admitindo as interesantes achegas de Pateman á teoría política feminista<sup>670</sup>, é lóxico que Mouffe critique a concepción sexualmente diferenciada da cidadanía; a autora rexeita esta proposta por ser esencialista, xa que recoñece a cidadanía das mulleres na súa condición de mulleres e outorga un significado político á maternidade<sup>671</sup>. En opinión de Mouffe, a diferenza sexual sobre a que Pateman constrúe a súa cidadanía dual “masculina-feminina” non é politicamente relevante: “mi tesis es que, en el dominio político y por lo que toca a la ciudadanía, la diferencia sexual no debe ser una distinción pertinente.”<sup>672</sup>. En todo caso, a diferenza sexual sería unha máis das múltiples posicións nas que un suxeito se podería insertar dentro dunha ampla gama de relacións sociais; a cidadanía sería ese elemento capaz de artellar as diferentes posicións de suxeito do axente social; un «nos» que vencella aos membros da comunidade política – nun contexto de pluralidade e conflito – e que se constitúe no portavoz das diversas demandas sociais.

#### **4.4. Multiculturalidade e espazo público.**

“El riesgo de nuestra civilización multicultural es reducir el espacio público al desierto por miedo al desencuentro.”

Gianni Vattimo

Tras examinar a noción de cidadanía proposta por T. H. Marshall en *Citizenship and social class*, Tom Bottomore admitía como un dos puntos de diverxencia entre ámbolos dous

---

puntos de mi discusión haré referencia específica a, digamos, las mujeres trabajadoras, pero, en un examen del contrato y del derecho patriarcal, el hecho de que las mujeres sean *mujeres* es más relevante que las diferencias que haya entre ellas. Por ejemplo, el significado social y legal de lo que es ser «esposas» atraviesa todas las clases y diferencias raciales.” Pateman (1995: 30).

669 Mouffe, (1999: 112-113).

670 Mouffe valora a lucidez de Pateman no desvelamento do enfoque patriarcal das teorías contractualistas, exemplificado no nexo «ciudadanía-masculinidad»: “La ciudadanía es, según Pateman, una categoría patriarcal: quién es «ciudadano», qué es lo que hace un ciudadano y cuál es el terreno dentro del cual actúa son hechos contruidos a partir de la imagen del varón. A pesar de que las mujeres ya somos ciudadanas en las democracias liberales, la ciudadanía formal ha sido ganada dentro de una estructura de poder patriarcal donde las tareas y las cualidades de las mujeres todavía están devaluadas.” Mouffe, (1999: 115).

671 Neste punto, Pateman achegárase ás teóricas do denominado “Pensamento maternal” (“*Maternal Thinking*”), tales como Jean B. Elshtain e Sara Ruddick.

672 Mouffe, (1999: 118).

sociólogos, ter prestado máis atención ás diferenzas étnicas e de xénero; a relativa homoxeneidade da sociedade inglesa de posguerra explica en parte a escasa permeabilidade dos dereitos de cidadanía en relación ás desigualdades étnicas e culturais. Pero como sinala Bottomore, ao longo das últimas décadas do século XX, o panorama social europeo mudou a raíz da inmigración; a este fenómeno migratorio engádeselle a revitalización das reivindicacións nacionalistas que poñen de manifesto a diversidade étnico-cultural dentro das fronteiras dos Estado-nación. Estes acontecementos contribuíron a poñer en apretos o modelo tradicional de cidadanía nacional(–estatal), étnica e culturalmente uniforme. A crecente heteroxeneidade da sociedade contemporánea non pasa desapercibida para a teoría política, que axiña converte as diferenzas culturais en obxecto preferente das súas análises. Así, en sucesivas etapas<sup>673</sup>, partindo do debate entre liberais e comunitaristas en torno á oposición xustiza/ben, ate as tentativas máis recentes por tratar de encaixar as políticas da diferenza dentro do marco do Estado de dereito, o *factum* da multiculturalidade centra a atención da actual teoría política. Así pois, a multiculturalidade trasladouse definitivamente ao interior do corpo político (¿acaso algunha vez estivo ausente?). De tal xeito que a marca “etnia-cultura” convértese, non só nunha fronteira externa que separa ao nacional do estranxeiro, senón tamén nunha fronteira interna que fixa as diversas clases de cidadán. Como criterio de demarcación interno reafirma a distinción entre a cidadanía substantiva e a cidadanía formal, isto é, entre aqueles membros da comunidade política que exercen plenamente os seus dereitos cidadáns e aqueles outros que – debido a súa idiosincrasia étnico-cultural – tan só posúen o recoñecemento nominal dos seus dereitos. A estas problemáticas hai que sumar as interrogantes (de importancia crucial para un proxecto de educación cívica) relativas ao papel que debería xogar o acervo histórico-cultural dos Estados nacionais en relación á construción dunha cidadanía democrática. Por exemplo: ¿cales son os elementos culturais que comporta a constitución dunha identidade cívica?, ¿ou é suficiente coa adhesión aos principios políticos da república para xerar esa identidade compartida? Cuestións que van aparelladas ás preguntas acerca dos límites das políticas de admisión de inmigrantes postas en práctica polos países de acollida<sup>674</sup>: ¿que coñecementos e/ou adhesións culturais se lle poden esixir aos inmigrantes para ser cidadáns?

A repercusión do *factum* da multiculturalidade sobre a cidadanía conducíranos a analizar algunha das propostas que profesan unha especial sensibilidade cara ás particularidades étnicas e culturais. Estas propostas teóricas que se poden agrupar baixo diversos rótulos (políticas da

---

673 Para seguir o desenvolvemento destas etapas da teoría política centradas no debate sobre o multiculturalismo, *vid.* Ramón Máiz, “Nacionalismo y multiculturalismo”, pp. 424-425, en A. Arteta, E. García Guitián y R. Máiz, (eds.), (2003: 424-461).

674 *Vid.* J. Peña, en A. Arteta, E. García Guitián y R. Máiz, (eds.), (2003: 229).

identidade, do recoñecemento, ou simplemente, multiculturalismo) postulan un novo modelo normativo de cidadanía que podemos denominar “cidadanía cultural” e que leva implícito o recoñecemento de dereitos culturais, dereitos especiais, ou dereitos diferenciados. Estas políticas identitarias volven reeditar as numerosas e importantes interrogantes que antes mencionabamos a propósito da tensión entre a identidade cultural e a cidadanía democrática no contexto dun Estado multicultural; ¿deben ser recoñecidos polos Estados tales dereitos diferenciados?; en caso afirmativo, ¿que relación manteñen cos dereitos individuais?; nunha hipotética situación de conflito, ¿poden primar os dereitos culturais (dunha comunidade diferenciada) respecto dos dereitos individuais dos seus membros?; ¿son compatíbeis as políticas da diferenza coa función integradora da cidadanía?; ¿é lexítima a inxerencia do Estado democrático na esfera de valores das comunidades culturais dunha sociedade?; en caso de resposta afirmativa, ¿baixo que circunstancias?; ¿en atención a que principios?; ¿como conciliar a nosa particular identidade cultural como individuos integrantes de (un ou varios) grupos diferenciados, coa nosa pertenza simultánea a un Estado de dereito adscrito a valores, procedementos e institucións democráticas?

En resumidas contas, todas estas interrogantes encarnan a tensión provocada pola intersección de «Estado» e «cultura» (a complexidade que resulta desta iuxtaposición aínda se fai máis acusada se lle engadimos a compoñente de xénero)<sup>675</sup>.

As políticas do recoñecemento e da identidade supoñen un desafío á teoría da cidadanía que obriga a repensar baixo novos parámetros o que significa ser cidadán. Analogamente, a crecente multiculturalidade plantexa enormes retos para o ideal democrático de convivencia que pretende facer compatíbel a defensa dos principios políticos de liberdade, igualdade e xustiza coa heteroxeneidade da sociedade da era da globalización.

#### **4.4.1. A nomenclatura elemental do multiculturalismo.**

Empecemos por introducir unha nomenclatura básica que nos permita poñer orde na maraña de conceptos habitualmente asociada ao tema do multiculturalismo. O primeiro concepto que cómpre esclarecer é, evidentemente, o propio termo “multiculturalismo”, que, de agora en adiante, será equivalente de “políticas da identidade”, “do recoñecemento”, ou “da diferenza”. Baixo calquera destes rótulos estarémonos a referir *grosso modo* ás teorías políticas, arranxos institucionais ou demandas colectivas que, partindo da existencia de distintas culturas no interior da comunidade política, reivindicán o recoñecemento político desta diversidade cultural por medio da atribución duns dereitos específicos para os membros dos grupos diferenciados<sup>676</sup>.

---

675 No coñecido *paper* titulado “Is multiculturalism bad for women?”, Susan M. Okin ocúpase da intersección de «cultura» e «xénero».

676 Atémonos, a grandes trazos, á definición proposta por Ramón Máiz en “Nacionalismo y multiculturalismo”:



Neste sentido, o multiculturalismo parte dun dato obxectivo, o *factum* da diversidade cultural, que designaremos co nome de multiculturalidade. Outra distinción conceptual importante é aquela que nos permite discernir entre as versións críticas e acríticas, democráticas e non democráticas, asumíbeis e non asumíbeis das políticas da identidade. Agruparemos as primeiras baixo as denominacións “multiculturalismo acrítico” e “multicomunitarismo”<sup>677</sup>, namentres que reservaremos os nomes “multiculturalismo crítico” ou “normativo” e “interculturalismo”<sup>678</sup> para as segundas. Os principais criterios de demarcación entre os dous tipos de multiculturalismo veñen dados polas súas diverxentes consideracións da cultura e das relacións entre as culturas, do vencello que existe entre o individuo e a cultura, e da súa diferente catalogación do suxeito político.

O multiculturalismo acrítico ou multicomunitarismo parte dunha concepción da cultura “como una totalidad orgánica, esencialmente cristalizada en la historia, coherente en su interior y nítidamente diferenciada hacia el exterior”<sup>679</sup>. Dende este punto de vista, a cultura constitúe unha realidade social homoxénea e harmónica, de pureza prístina e con valor por si mesma (razón pola cal debe ser conservada). Esta conceptualización esencialista e cosificada da cultura que nega o conflito e o cambio fai inviábel unha aproximación política ás identidades culturais; a estratexia de supervivencia cultural leva a que as comunidades diferenciadas se repreguen sobre si mesmas co afán de conservar a súa idiosincrasia. Evítase desta forma que a cultura propia se vexa afectada por elementos esóxenos que ameazan con adulterar a súa esencia; a preservación da tradición autóctona impón a endogamia cultural e as reivindicacións centradas exclusivamente no propio feito diferencial levan a desentenderse dos asuntos xerais da comunidade política<sup>680</sup>. Por outra parte, a premisa da inconmensurabilidade entre as diferentes culturas, da que parte o

---

“En su acepción más amplia, *multiculturalismo* designa el conjunto de políticas y arreglos institucionales que, a partir de la consideración no como un hecho, sino como un *valor*, del pluralismo cultural, religioso y de formas de vida de las sociedades contemporáneas, atienden a las demandas y luchas por el reconocimiento colectivo de grupos tan distintos como las minorías nacionales, los pueblos indígenas, los inmigrantes, los grupos gays o de lesbianas.”, Máiz, en A. Arteta, E. García Guitián y R. Máiz, (eds.), (2003: 447)

677 «Multiculturalismo» que defende un particular modelo de comunidade política pluricultural, “estructurando el Estado como un mosaico de comunidades autistas encerradas en sí mismas, controladas por sus autoridades e instituciones tradicionales y desentendidas de los problemas comunes.”, Máiz, en A. Arteta, E. García Guitián y R. Máiz, (eds.), (2003: 452).

678 Terminoloxía que emprega, por exemplo, Martha Nussbaum para distanciarse do multiculturalismo, *vid.* Nussbaum, (2001: 118).

679 Máiz, en A. Arteta, E. García Guitián y R. Máiz, (eds.), (2003: 450).

680 Amy Gutmann faise eco dalgunhas das críticas máis frecuentes das que son obxecto as políticas da identidade: “Los detractores de la política de la identidad hacen hincapié en sus inconvenientes. Los grupos exigen a sus miembros una lealtad que puede chocar con sus obligaciones respecto a la sociedad, los seres humanos y el bien público. Las identidades de grupo – cristianos, musulmanes, judíos, hombres, mujeres, hispanos, negros, blancos, por no mencionar más que unas cuantas – asignan casi siempre estereotipos a los individuos (...) Los estereotipos, por naturaleza, encasillan a las personas y limitan su libertad para definirse a sí mismas. Además, suelen engendrar hostilidad, en vez de las alianzas en torno a los valores comunes que constituyen la base unificadora de las democracias.” Amy Gutmann, “La mujer del navajo contra la tribu pueblo” *«El País»*, venres, 31 de outubro de 2008.

multiculturalismo acrítico, desbarata a posibilidade de examinar criticamente as súas prácticas e valores; actitude de achegamento ás diferenzas culturais que Martha Nussbaum designa co apelativo de «escepticismo normativo»: “quien investiga simplemente narra el modo en que son las cosas, dejando de lado todo juicio normativo sobre lo bueno y lo malo”<sup>681</sup>. Por tanto, segundo o multiculturalismo acrítico calquera tentativa de índole normativa denotaría unha clara actitude etnocentrista na medida en que se estarían xulgando os contidos propios dunha cultura (que tan só adquiren sentido dentro da mesma) dende os parámetros doutra cultura allea (os conflitos derivados dunha contestación interna á cultura oficial por parte dos grupos discriminados ou oprimidos pásanse por alto). Finalmente, esta defensa acrítica da diversidade cultural aboca ao relativismo: non existen contidos transculturais que poidan seren compartidos por comunidades culturalmente heteroxéneas.

Respecto da vinculación entre o individuo e a cultura hai que dicir que o multicomunitarismo remite á comprensión dos seres humanos as súas raíces culturais. Os individuos constitúense como seres culturais a través da socialización que é, ante todo, un proceso de endoculturación: o individuo absorbe a cultura da comunidade da que forma parte. Este fenómeno de inmersión cultural explica que a identidade individual veña marcada pola identidade de grupo; o individuo sitúase necesariamente nun contexto cultural que dota de sentido a súa existencia, facer abstracción deste enraizamento cultural do individuo conduce á ficción liberal dun suxeito illado, atomizado e descontextualizado.

Pero ¡atención!, as repetidas referencias ao “individuo” que acabamos de facer poden dar lugar a un equívoco moi estendido: é moi importante non confundir o multiculturalismo (especialmente, as súas versións acríticas) co pluralismo. A diferente elección do suxeito político permite distinguir entre ambas posturas; o multiculturalismo acrítico representa unha ontoloxía grupal; os suxeitos políticos que son acredores dos dereitos colectivos son os grupos, non os individuos. Encontrámonos, pois, en presenza dun macrosuxeito dotado dunha identidade previamente dada, isto é, prepolítica, que irrompe no espazo público reclamando os seus dereitos culturais<sup>682</sup>. Mentres que o pluralismo é típico dunha ontoloxía individualista; segundo o liberalismo, existe unha pluralidade de estilos de vida sustentados sobre unha variedade de concepcións de vida boa; a defensa do pluralismo é coherente cos valores liberais de autonomía individual e neutralidade do Estado, posto que os individuos deben disfrutar da autonomía necesaria para perseguir as súas metas vitais, libres da intromisión dos poderes públicos, que se

---

681 Nussbaum, (2001: 182).

682 Neste sentido, no contexto dun interesante diálogo, Rafael del Águila e Jorge Álvarez Yáguez falaban do perigo da «culturización do político» (este intercambio de ideas tivo lugar no marco dunhas xornadas que baixo o título de “Debates contemporáneos” se celebraron no Consello da Cultura Galega os días 2 e 3 de decembro de 2008).

deben manter equidistantes dos diversos modos de vida boa, non favorecendo a uns en detrimento doutros. A diferenza do Estado neutral do pluralismo liberal, o modelo estatal congruente co multiculturalismo acrítico é o Estado multicultural que institucionaliza o multicomunitarismo xurídico, que dota a cada grupo cultural da súa propia lexislación. Unha vez recoñecida e protexida a variedade cultural, o Estado abstérase de intervir na vida interna destas comunidades, de tal forma que cada cultura exerza a súa propia xurisdición sobre os seus membros.

Pola súa parte, o multiculturalismo crítico parte dun concepto de cultura normativamente xustificábel<sup>683</sup>, baseado na asunción de que a heteroxeneidade, a contradición, a mutabilidade e a pluralidade son trazos constitutivos da cultura. Esta visión non reificada da cultura restitúe de novo a dimensión do político ao introducir o cambio e o conflito no interior das comunidades diferenciadas. 'Conflito', porque a identidade cultural é heteroxénea, posto que está suxeita ás interpretacións encontradas de grupos que definen a súa posición no seo da comunidade cultural en base a relacións de dominación-subordinación. 'Cambio', dado que as disensión internas poden acarrexar a reinterpretación dos contidos culturais tradicionais e xerar novas identidades. Por outra parte, existe a posibilidade dun cambio inducido dende o exterior: a difusión ou penetración cultural é un feito constatábel<sup>684</sup>; dende esta perspectiva, o multiculturalismo normativo é ante todo un interculturalismo. As culturas son realidades sociais interrelacionadas, isto é, permeabeis, en constante transformación e interconectadas. Ao mesmo tempo, son conmensurabeis, o que abre a posibilidade dunha avaliación normativa, especialmente significativa si se produce dende o interior da propia comunidade cultural.

Baixo estes postulados, é concebíbel o diálogo intercultural dentro da sociedade política; o multiculturalismo normativo defende que as diferenzas culturais non son un obstáculo insalvável para o logro da convivencia. A tal fin é necesario arbitrar as axeitadas canles institucionais que, dando expresión política ás diferenzas culturais, permitan a autoorganización dos colectivos culturalmente diferenciados, pero as institucións do recoñecemento cultural deben incardinarse nun espazo político compartido que favoreza a deliberación do conxunto da cidadanía acerca dos asuntos comúns; así, o interculturalismo avoga pola construción dun espazo público democrático e pluricultural. É importante recalcar que o multiculturalismo crítico concede carta de natureza política ás demandas de recoñecemento de determinados grupos, non ás identidades reificadas e esencialistas<sup>685</sup>, en consecuencia, o que adquire presenza no espazo público pluricultural son as

683 Máiz, en A. Arteta, E. García Guitián y R. Máiz, (eds.), (2003: 449-451).

684 Martha Nussbaum restitúe a cultura ás dimensións políticas do conflito e do cambio: “las culturas no son monolíticas ni estáticas. Contienen muchas tendencias; presentan conflictos y rebeliones; evolucionan en el tiempo y van incorporando nuevas ideas, algunas veces de otras culturas.” Nussbaum, (2001: 159-160).

685 “(...) en ningún caso se trata de grupos sociales cualificados meramente por rasgos *objetivos* (ser indígena,

políticas identitarias, que politizan unhas identidades concretas e non outras.

“(...) el concepto «multiculturalismo» hace mención, por tanto, no de los grupos e identidades colectivas en cuanto tales, sino de su dimensión cultural y política y – comoquiera que la cultura en democracia es crecientemente política – de los contextos sociales y políticos, movimientos, discursos, políticas y arreglos institucionales correspondientes (...)”<sup>686</sup>

Para finalizar esta exposición hai que facer fincapé en que o interculturalismo establece a relación «individuo-cultura» sobre unhas bases diametralmente opostas á absorción do individuo pola comunidade, típica do multiculturalismo acrítico. O interculturalismo defende que, en principio, a autonomía individual é compatíbel coa inserción cultural do individuo; a cultura non é algo valioso en si mesmo (a modo dun valor obxectivado), senón que acada a súa valía porque é importante para os individuos. Os membros dun grupo culturalmente diferenciado son os que están interesados na preservación dun particular estilo de vida que constitúe o marco vital que fai posíbel a súa autonomía persoal. O exemplo máis claro en apoio da conexión entre a liberdade individual e a cultura proporciónao o multiculturalismo liberal de Will Kymlicka; en opinión do autor, o interese pola pertenza étnico-cultural é coherente coa defensa da elección persoal, “porque la libertad está íntimamente vinculada con – y depende de – la cultura”<sup>687</sup>. Kymlicka considera que a autonomía do individuo necesita sustentarse sobre unhas bases culturais; “el valor liberal de libertad de elección tiene determinados prerequisites culturales”<sup>688</sup>. Coa expresión «cultura societal»<sup>689</sup> designa o autor o contexto vital no que adquieren sentido as eleccións das persoas, en consecuencia, a cultura cobra importancia para os individuos porque só no marco dunha cultura societal pode darse a posibilidade dunha elección individual cargada de significado. “Las culturas son valiosas, no en y por sí mismas, sino porque únicamente mediante el acceso a una cultura societal, las personas pueden tener acceso a una serie de opciones significativas.”<sup>690</sup>

Sobre esta reciprocidade entre liberdade individual e cultura societal fundamenta Kymlicka a súa defensa dos dereitos diferenciados. Aparte dos argumentos achegados por Kymlicka, hai

---

habitar en un territorio de una comunidad histórica, ser gitano o musulmán), como una condición étnico o religioso demográfica estática, sino de grupos propiamente *políticos*: esto es, no todos los miembros que reúnen los rasgos objetivos se identifican con el grupo y su cultura y los que lo hacen poseen perspectivas plurales al respecto (...)” Máiz, en A. Arteta, E. García Guitián y R. Máiz, (eds.), (2003: 448).

686 Máiz, en A. Arteta, E. García Guitián y R. Máiz, (eds.), (2003:448).

687 Will Kymlicka, (1996), *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Barcelona, Paidós, 1996, p. 111.

688 Kymlicka (1996: 112).

689 “(...) *cultura societal*, esto es, una cultura que proporciona a sus miembros unas formas de vida significativas a través de todo el abanico de actividades humanas, incluyendo la vida social, educativa, religiosa, recreativa y económica, abarcando las esferas públicas y privada.” Kymlicka (1996: 112).

690 Kymlicka (1996: 121).

máis razóns que avalan a relevancia persoal da cultura; Ramón Máiz sinala que:

“(…) la argumentación multiculturalista asume que los individuos tienen un interés primordial en la continuación de sus prácticas y creencias culturales porque: a) forma parte de una cultura suministrar un contexto desde el que hacer elecciones y tomar decisiones; b) la pertenencia a una comunidad cultural constituye parte de la vida buena, de la vida que vale la pena ser vivida por los ciudadanos; c) el respaldo de una comunidad cultural se muestra como el catalizador de los bienes del autorrespeto y la dignidad, y d) la justicia, incluida la justicia igualitaria, no puede ser culturalmente neutral, puesto que posee un componente de sentido mediado por las culturas a las que se aplica.”<sup>691</sup>

A análise da relación entre o individuo e a cultura (ou a comunidade) permítenos extraer dúas últimas conclusións: en primeiro lugar, o multiculturalismo normativo toma os valores de autonomía, autorrespeto e xustiza (entre outros) a modo de imperativos que marcan os límites das políticas multiculturais lexítimas; en segundo lugar, a diferenza do multicomunitarismo, o interculturalismo traslada o seu foco de atención da cultura e da comunidade como entes hipostasiados aos individuos; os portadores dos dereitos culturais son os individuos, en tanto que pertencen a un grupo diferenciado, pero non as comunidades nin as culturas.

No que segue, centraremos a nosa atención nas propostas de recoñecemento que se axusten ao que vimos definindo como interculturalismo, rexeitando aquelas políticas identitarias que se corresponden co que denominamos multiculturalismo acrítico.

#### **4.4.2. Cidadanía multicultural: as institucións políticas do recoñecemento.**

Ao fio dunha sucinta exposición do pensamento de Charles Taylor plasmado no seu libro *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, Jorge Álvarez Yáguez caracteriza as políticas da identidade en base aos seguintes trazos: “o que se demanda certamente de forma universal é o recoñecemento da particularidade. Estaríamos, pois, dentro dunha lóxica distinta á da política universalista, xa que aquí do que se trata é do recoñecemento non do que nos iguala senón do que nos diferencia e, por tanto, da posibilidade de establecer dereitos desiguais.”<sup>692</sup>. Baixo calquera das súas variadas denominacións, a saber, dereitos específicos, dereitos diferenciados, dereitos culturais, etc., a reivindicación de dereitos desiguais constitúe un dos atributos definitorios do multiculturalismo en xeral.

Como xa tivemos ocasión de comprobar a raíz da análise das teses de Iris Marion Young, a ruptura co principio falaz de igual tratamento conduce á autora á demanda de dereitos especiais. Os dereitos específicos en función do grupo forman parte dos arranxos institucionais propios do multiculturalismo, aos que lle hai que sumar a representación grupal; así, segundo Iris Marion

---

691 Máiz, en A. Arteta, E. García Guitián y R. Máiz, (eds.), (2003:450).

692 Álvarez Yáguez, (2000: 98-99).

Young, o espazo público heteroxéneo – característico das complexas sociedades democráticas – ten que verse axeitadamente traducido nunha representación acorde coa súa pluralidade. Ademais, posto que as diferenzas grupais comportan moitas veces graves situacións de desvantaxe e opresión, é urxente instaurar os oportunos mecanismos de representación que favorezan a incorporación dos grupos excluídos, dotándoos de visibilidade e voz. En opinión da autora, esta representación diferenciada debería promover tres accións fundamentais para a inclusión dos grupos desfavorecidos:

“1) la autoorganización de los miembros/as del grupo para que obtengan un apoderamiento colectivo y una comprensión reflexiva de sus intereses y experiencia colectiva en el contexto de la sociedad; 2) expresar un análisis de grupo de cómo les afectan las propuestas de políticas sociales, en contextos institucionalizados en que los decisores están obligados a mostrar que han tenido en cuenta dichas perspectivas; y 3) tener poder de veto respecto de políticas específicas que afecten directamente al grupo (...)”<sup>693</sup>

Fronte á cidadanía abstracta e a xustiza formal do liberalismo, Iris Marion Young reclama unha concepción política da xustiza que – conforme ao seu ideal de cidadanía diferenciada – debe plasmarse nun corpo de dereitos especiais e na representación de grupo institucionalizada. Se ben é certo que o liberalismo é o obxectivo principal dos ataques por parte dos avogados do multiculturalismo, podemos encontrar unha versión do liberalismo sensíbel ás desigualdades culturais. Moitos estudosos puxeron de manifesto a diferenza entre dous tipos de liberalismo; por un lado, un liberalismo máis apegado aos seus postulados tradicionais que concede primacía aos dereitos individuais fronte aos proxectos comúns de colectivos específicos. Neste liberalismo prevalece a idea de xustiza sobre as diferentes visións particulares do ben que coexisten nunha sociedade; en relación con esas concepcións de vida boa – das que son portadores distintas subculturas – o Estado debe manter unha neutralidade equidistante; o dereito necesariamente se reviste dun formalismo abstracto para non incorrer nun trato de favor cara a determinados colectivos: dende esta perspectiva, o recoñecemento de dereitos culturais sería inadmisíbel, por conculcar o principio liberal de igual tratamento para todos os cidadáns.

Por outro lado, atopamos un liberalismo máis actualizado que trata de fuxir dos plantexamentos meramente formais en torno á cidadanía; a xustiza imprégñase de contido grazas ás ideas de ben que alberga a sociedade e que lle outorgan un sentido, de tal forma que a xustiza acaba facendo referencia aos valores culturais que son significativos para as persoas. Este tipo de liberalismo atópase en condicións de compatibilizar o respecto aos dereitos fundamentais coa existencia de diferenzas culturais protexidas legalmente. Xa sinalamos anteriormente que unha

---

693 Young, en Castells, (comp.), (1996: 111).

das achegas máis fructíferas ao debate en torno ao multiculturalismo procede da renovación da tradición liberal acometida por Will Kymlicka e a súa proposta de cidadanía multicultural. Este é precisamente o título do libro que nos servirá de referencia para expoñer as teses do autor; repárese en que o subtítulo é: “*Una teoría liberal de los derechos de las minorías*”; neste aspecto, como noutros moitos, o multiculturalismo normativo de Will Kymlicka é coherente cos principios liberais, posto que a defensa das minorías entronca cunha longa tradición que se remonta a Stuart Mill.

Kymlicka sostén que dentro das fronteiras dos Estados multinacionais e/ou poliétnicos é posíbel discernir ate tres tipos de grupos minoritarios aos que corresponderían tres clases de dereitos das minorías<sup>694</sup>:

i) Os dereitos de autogoberno, propios do Estado multinacional, que “confieren poderes a unidades políticas máis pequenas”<sup>695</sup>; falamos de Estado multinacional cando a diversidade cultural é o produto da incorporación (por conquista, colonización ou confederación) de nacións xa existentes, parcial ou totalmente autogobernadas por unha unidade política maior. As diferentes culturas ou nacións que cohabitan no interior das fronteiras do Estado multicultural reciben o nome de minorías nacionais (p. e., as poboacións aboríxenes, os habitantes do Quebec en Canadá, os escoceses no Reino Unido ou os vascos, galegos e cataláns en España). A autodeterminación convértese nunha aspiración irrenunciábel que permite asegurar a conservación das minorías nacionais en tanto que sociedades diferenciadas e velar polos intereses dos seus habitantes<sup>696</sup>: “lo que estas minorías nacionales pretenden no es una mejor representación en el gobierno central sino más bien la transferencia del poder y de la jurisdicción legislativa desde el gobierno central hacia sus propias comunidades.”<sup>697</sup>. A plasmación dos dereitos de autogoberno pode adquirir diversas manifestacións políticas: descentralización administrativa, autonomía, federalismo ou secesión.

ii) Os dereitos poliétnicos que “protegen prácticas religiosas y culturales específicas”<sup>698</sup>; nos Estados poliétnicos a variedade cultural é o resultado da inmigración; os grupos étnicos que viven nun Estado multicultural están formados pola poboación foránea que emigrou dos seus países de orixe para instalarse nos países de acollida (p. e., hispanoamericanos en EE.UU. ou os magrebíes e subsaharianos en Europa). A diferenza das minorías nacionais, os colectivos de

---

694 A temática dos dereitos grupais pódese localizar no artigo “El retorno del ciudadano”, pp. 27-33, de Kymlicka e Norman e en *Ciudadanía multicultural*, Kymlicka, (1996: 46-55).

695 Kymlicka, (1996: 61).

696 “En la mayoría de los Estados multinacionales, las naciones que los componen se muestran proclives a reivindicar algún tipo de autonomía política o jurisdicción territorial, para asegurarse así el pleno y libre desarrollo de sus culturas y los mejores intereses de sus gentes.” Kymlicka (1996: 47).

697 Kymlicka e Norman, *art.cit.*, p.28.

698 Kymlicka (1996: 61).

inmigrantes non aspiran a constituír unha comunidade política separada, senón que buscan a súa integración dentro da sociedade maioritaria, pero preservando a súa identidade cultural no marco da familia, as asociacións voluntarias e tamén das institucións públicas<sup>699</sup>. En definitiva, os dereitos multiculturais teñen por obxectivo protexer a particularidade cultural dos grupos étnicos evitando a súa aculturación, á vez que promoven a súa participación pública como cidadáns de pleno dereito.

“Sus reclamos incluyen el financiamiento público de la educación bilingüe y de los estudios étnicos, así como la suspensión de aquellas leyes que obstaculizan sus prácticas religiosas. Se supone que estas medidas ayudarán a los inmigrantes a expresar su particularidad cultural y el respeto de sí mismos, sin por ello impedir su éxito en las instituciones económicas y políticas de la sociedad dominante.”<sup>700</sup>

iii) Os dereitos especiais de representación “para un grupo dentro de las instituciones políticas del conjunto de la sociedad”<sup>701</sup>; ademais das minorías nacionais e dos grupos étnicos, esta categoría de dereitos específicos beneficia a un heteroxéneo conglomerado que se agrupa baixo o nome de «novos movementos sociais» (p. e., mulleres, gays, lesbianas, pobres, discapacitados, etc.). En opinión do autor, estes grupos sociais excluídos, marxidados ou en desvantaxe non se poden incluír propiamente na denominación de “cultura” (ou “subculturas”) e tampouco configuran unha minoría nacional ou étnica<sup>702</sup>. Para calquera destes grupos, “el reclamo de derechos grupales toma la forma de una demanda de representación especial en los procesos de decisión política del conjunto de la sociedad”<sup>703</sup>. Os dereitos especiais de representación perseguen dous fins: por un lado, reflectir nas institucións públicas a pluralidade da sociedade<sup>704</sup>, e por outro lado, asegurar a representación política de colectivos que sofren discriminación social<sup>705</sup>.

Kymlicka admite que xeralmente os dereitos civís e políticos das democracias liberais recollen de maneira axeitada as demandas dos grupos minoritarios da sociedade; en resposta aos críticos do liberalismo, sinala que moitas veces se subestima o valor dos dereitos individuais (p.e., a liberdade de conciencia, de expresión ou de asociación) para a defensa e a promoción das

---

699 “Si bien a menudo pretenden obtener un mayor reconocimiento de su identidad étnica, su objetivo no es convertirse en una nación separada y autogobernada paralela a la sociedad de la que forman parte, sino modificar las instituciones y las leyes de dicha sociedad para que sea más permeable a las diferencias culturales.” Kymlicka (1996: 246).

700 Kymlicka e Norman, *art.cit.*, p.28.

701 Kymlicka (1996: 61).

702 Se ben poden atoparse diseminados dentro da súa propia comunidade nacional ou étnica.

703 Kymlicka e Norman, *art.cit.*, p.28.

704 “En las democracias occidentales hay una creciente preocupación porque el proceso político no es «representativo», en el sentido de que no consigue reflejar la diversidad de la población” Kymlicka (1996: 53).

705 “(...) deberían reservarse determinado número de escaños en el legislativo a los miembros de los grupos desfavorecidos o marginados (...)” Kymlicka (1996: 54).



minorías culturais: “la protección que proporcionan estos derechos comunes de ciudadanía es suficiente para muchas de las formas legítimas de diversidad en la sociedad”<sup>706</sup>, pero en ocasións, son necesarias “medidas legales o constitucionales especiales” para encaixar a pluralidade cultural dentro do Estado de dereito, razón pola cal moitas democracias avanzadas institucionalizaron, baixo unha ou outra cobertura legal, unha cidadanía diferenciada que se plasma nuns dereitos específicos en función da pertenza grupal, nembargantes, posto que as democracias liberais se asentán sobre os principios de liberdade e igualdade dos cidadáns materializados nun corpo de dereitos civís e políticos individuais, cabe preguntarse se o recoñecemento de dereitos diferenciados en función do grupo resulta coherente co liberalismo. En principio parece que non: a defensa dunha cidadanía diferenciada en función do grupo, na medida en que semella implicar unha maior sensibilidade polos grupos que polos dereitos individuais, resultaría incompatíbel co liberalismo, amosándose máis propia de posicionamentos colectivistas ou comunitaristas. Kymlicka considera que esta é unha apreciación equivocada produto dun malentendido moi estendido, a saber, confundir os dereitos especiais en función do grupo cos denominados dereitos colectivos (ou comunitarios); erro que urxe reparar posto que desvirtúa completamente a natureza da cidadanía diferenciada en base ao grupo.

En primeiro lugar, Kymlicka suñña que a ambigüidade do concepto dereitos colectivos pode dar pé a enganos por tratarse dunha categoría excesivamente extensa e heteroxénea. Efectivamente, tanto podería referirse, por exemplo, aos dereitos dos sindicatos como aos dereitos de todos os cidadáns a respirar un aire non contaminado<sup>707</sup>. En segundo lugar, o termo dereitos colectivos establece unha falsa dicotomía cos dereitos individuais, debido a que a definición máis común de dereitos colectivos elaborouse en oposición á de dereitos individuais<sup>708</sup>; esta oposición resulta falaz: aínda que os dereitos específicos se concedan nalgúns casos ao grupo no seu conxunto, a maioría das veces as variadas expresións da cidadanía diferenciada son exercidas polos membros dun grupo a título individual. Kymlicka ilustra a argumentación mediante o exemplo dos dereitos lingüísticos da minoría francófona no Canadá: o dereito a empregar o francés nos tribunais federais é un dereito outorgado e exercido polos individuos. A confusión resultante da identificación dos dereitos diferenciados en función do grupo cos dereitos colectivos materialízase no debate entre “individualistas” e “colectivistas” en torno á primacía do individuo ou da comunidade; segundo Kymlicka, aínda que constitúe unha das polémicas máis vellas e relevantes da filosofía política occidental, resulta absolutamente

---

706 Kymlicka, (1996: 46).

707 Os exemplos son de Kymlicka.

708 “Según la interpretación natural, el término «derechos colectivos» alude a los derechos acordados y ejercidos por las colectividades, donde estos derechos son distintos de – y quizá conflictivos con – los derechos otorgados a los individuos que forman la colectividad.” Kymlicka (1996: 71).

estéril para esclarecer a natureza dos dereitos diferenciados. Os individualistas manteñen a prioridade temporal e moral do individuo sobre a comunidade, esta só é importante na medida en que achega benestar aos individuos que a conforman; non sendo a sociedade nada á marxe dos seus membros, os dereitos recaen tan só sobre os individuos. Pola contra, os colectivistas postulan a hexemonía da colectividade, do conxunto, sobre os individuos, as partes; a sociedade, como un todo, non é reducíbel, nos seus intereses xerais, aos intereses das partes que a constitúen; de aquí deriva a necesidade de protexer os dereitos da colectividade das acometidas dos intereses particulares<sup>709</sup>. Unha vez máis, o enfoque é erróneo, xa que na maioría dos casos os dereitos diferenciados non teñen nada que ver coa preeminencia da colectividade sobre os individuos. Ademais, a cuestión fundamental non é se os dereitos son colectivos ou individuais (ou se deben prevalecer os dereitos da comunidade sobre os dereitos dos individuos, ou viceversa), senón: “por qué determinados derechos son derechos diferenciados en función del grupo; esto es, por qué los miembros de determinados grupos deberían tener derechos referentes al territorio, a la lengua, a la representación, etcétera y los miembros de otros grupos no”<sup>710</sup>.

A resposta que ofrece o pensador canadiano é que o recoñecemento dunha cidadanía diferenciada para os membros dos grupos diferentes, plasmada nun *corpus* de dereitos, ven esixida pola xustiza entre grupos; criterios de xustiza baseados no principio de igualdade, no respecto aos pactos e tratados históricos e no valor intrínseco da diversidade cultural que explican por qué aos membros de grupos diferentes se lles conceden dereitos diferentes.

Centraremos a nosa atención no criterio de igualdade, xa que, de entrada, parece ser o argumento máis difícil de xustificar dende os postulados do liberalismo ortodoxo; en primeiro lugar, porque o principio liberal de igualdade esixe un tratamento igual para todos os individuos, non un tratamento diferenciado en base ao grupo de pertenza; en segundo lugar, a neutralidade do Estado (liberal) implica non interferir nas actividades desenvolvidas polas agrupacións étnico-culturais da sociedade civil, ademais, a intervención estatal a favor dun grupo étnico podería supoñer un prexuízo para outras minorías culturais. En última instancia, a cultura, como a economía, autorregúlase en base á lei da oferta e da demanda: os produtos culturais atractivos para os usuarios teñen éxito no mercado cultural sen a necesidade de contar co incentivo estatal. O argumento de Kymlicka parte da convicción de que unha igualdade efectiva implica acomodar

---

709 “Las teorías sobre los derechos individuales empiezan por explicar qué es un individuo, qué intereses tiene éste *qua* individuo, y entonces derivan un conjunto de derechos individuales que protegen estos intereses. De forma similar, los colectivistas empiezan por explicar qué es una comunidad, qué intereses tiene *qua* comunidad, y entonces derivan un conjunto de derechos comunitarios que protegen estos intereses. Así como determinados derechos individuales se derivan del interés de cada individuo en su libertad personal, determinados derechos comunitarios se derivan del interés de cada comunidad en su propia conservación.” Kymlicka (1996: 75).

710 Kymlicka (1996: 74).

as particularidades<sup>711</sup> e de que isto non sempre resulta factíbel acodindo aos dereitos individuais ordinarios, polo que se fan imprescindibles os dereitos especiais en función do grupo. Estes dereitos específicos non pretenden outorgar ningún privilexio a determinados colectivos, senón que buscan corrixir as desvantaxes relacionadas coa pertenza cultural: “algunos derechos de las minorías no crean desigualdades, sino que más bien las eliminan”<sup>712</sup>. Por tanto, a súa finalidade é correctora, xa que tratan de paliar as desigualdades que padecen os grupos minoritarios fronte á cultura oficial maioritaria, “mitigando la vulnerabilidad de las culturas minoritarias ante las decisiones de las mayorías”<sup>713</sup>.

Neste sentido, apunta Kymlicka, a función compensadora das desigualdades levada a cabo polos dereitos especiais é semellante á das medidas de «acción positiva» a favor das mulleres ou dos discapacitados: “muchas reivindicaciones específicas en función del grupo pueden considerarse de esta manera; es decir, como elementos compensadores de las desventajas y vulnerabilidades de determinados grupos dentro de la estructura de los derechos individuales comunes”<sup>714</sup>. Para redondear a súa argumentación, Kymlicka refuta a tese da suposta neutralidade – cultural – do Estado: de facto, a separación Estado/cultura é un mito<sup>715</sup>; as políticas estatais sempre apoian a cultura e a identidade dos grupos dominantes e/ou maioritarios, razón de máis para que se introduzan as medidas institucionais pertinentes para que os membros das minorías tamén teñan a posibilidade de desenvolverse na súa propia cultura societal, decisiva, lembremos, para o cultivo da súa autonomía individual<sup>716</sup>. Pero as posibles medidas institucionais que se poden poñer en marcha dende os poderes públicos de cara á preservación da cultura societal dos grupos minoritarios son, unhas veces refrendadas, outras veces contestadas, polas demandas que estes mesmos grupos dirixen ás administracións públicas. Por tanto, hai que retomar a formulación da cidadanía multicultural de Will Kymlicka para examinar dúas clases de reivindicacións de grupo<sup>717</sup> que é necesario distinguir; por unha banda, atopamos as «restricións internas» que o grupo impón aos seus propios membros para evitar as disensións internas e protexer deste modo a estabilidade da comunidade; por outra banda, atopamos as «proteccións

---

711 “(...) la verdadera igualdad exige, no sólo el tratamiento idéntico, sino más bien un tratamiento diferencial, que permita acomodar necesidades diferenciadas.” Kymlicka (1996: 161).

712 Kymlicka (1996: 153).

713 Kymlicka (1996: 153).

714 Kymlicka (1996: 161), nota 8 a pé de páxina do autor.

715 *Vid.* Kymlicka (1996: 156, 157, 163-164).

716 “En la medida en que las políticas existentes apoyan la lengua, la cultura y la identidad de las naciones y los grupos étnicos dominantes, el argumento de la igualdad asegura que se intente proporcionar, a través de los derechos de autogobierno y poliétnicos, un apoyo similar a los grupos minoritarios.” Kymlicka (1996: 164).

717 Aínda que os dereitos diferenciados en función do grupo se poidan estender a colectivos con problemáticas específicas (Kymlicka cita ás mulleres, aos gays e lesbianas e ás persoas con discapacidades), o autor vaise centrar nas demandas dos grupos étnicos ou nacionais minoritarios dentro dun Estado poliétnico ou plurinacional.

externas» que buscan preservar a integridade do grupo fronte ás decisións da sociedade maioritaria<sup>718</sup>. En ámbolos dous casos, a finalidade que se persegue é defender ao grupo das influencias perturbadoras do resto da sociedade, pero de forma ben diferente. As restricións internas remiten a relacións intragrupoais; o grupo asegura a súa permanencia a costa de presionar aos seus integrantes para que manteñan a tradición cultural e/ou a ortodoxia relixiosa conforme ás pautas internamente establecidas<sup>719</sup>. As proteccións externas atinxen a relacións intergrupoais; tratan de garantir que os membros dunha comunidade diferenciada poidan conservar o seu *modus vivendi* fronte ás imposicións da sociedade, porque así o decidiron consciente e libremente<sup>720</sup>.

A xuízo do autor, as restricións internas resultan a todas luces inaceptabeis debido a que “el grupo étnico o nacional puede pretender usar el poder del Estado para restringir la libertad de sus propios miembros en nombre de la solidaridad de grupo. Esto plantea el peligro de la opresión individual”<sup>721</sup>. Por suposto que toda autoridade política, incluso a democrática, restrinxen *per se* a liberdade dos individuos; obrígasenos a pagar impostos, a actuar de membros dun xurado, a prestar un servizo militar ou civil, ate o punto de que hai países que obrigan aos seus cidadáns a votar<sup>722</sup>, mais estes requerimentos por parte do Estado son admisibeis porque contribúen a reforzar os dereitos fundamentais e as institucións democráticas, pero a ablación do clímore, os impedimentos á saída dunha seita relixiosa, a imposición de roles de xénero sexistas, etc. son casos “donde las libertades civiles y políticas básicas de los miembros del grupo se ven restringidas”<sup>723</sup>. Por tanto, este tipo de demandas dos grupos minoritarios que comparten prácticas concretas que coartan as liberdades e os dereitos individuais, e que van dirixidas a asegurar o control do grupo sobre os membros que o integran, non poden contar co apoio das administracións públicas.

Ben distinta é a natureza das proteccións externas:

“La existencia de tales protecciones externas nos habla de la relación entre la mayoría y los grupos minoritarios; no nos dice nada acerca de la relación entre el grupo étnico o nacional y sus propios miembros. Los grupos que tienen estas protecciones externas pueden respetar

---

718 No artigo citado “El retorno del ciudadano”, Kymlicka e Norman refírense a estas demandas dos grupos étnicos e das minorías nacionais cos nomes de «dereitos grupais internos» e «dereitos grupais externos».

719 “Obviamente, los grupos son libres de exigir tales acciones como condición de pertenencia a asociaciones privadas o voluntarias. Una organización católica puede insistir en que sus miembros acudan a la iglesia. El problema surge cuando un grupo trata de usar el poder gubernamental para restringir la libertad de sus miembros.” Kymlicka (1996: 59), en nota a pé de páxina do autor.

720 “Las protecciones externas ofrecen a las personas el derecho de mantener su forma de vida si así lo prefieren; las restricciones internas imponen a la gente la obligación de mantener su forma de vida, aun cuando no la hayan elegido voluntariamente” Kymlicka (1996: 68).

721 Kymlicka (1996: 58-59).

722 Unha vez máis, os exemplos son de Kymlicka.

723 Kymlicka (1996: 59).

plenamente los derechos civiles y políticos de sus miembros.”<sup>724</sup>

Por tanto, Kymlicka admite a consistencia das demandas de protección das comunidades minoritarias cos principios básicos da democracia liberal, a saber, a liberdade e a igualdade, sempre e cando non amporen situacións de inxustiza entre grupos, xa sexa por privilexiar, xa sexa por marxinar, a uns grupos respecto a outros (lembramos o caso do *apartheid* en Sudáfrica). Así, pois, os dereitos específicos asignados a determinados grupos son lexítimos sempre que non revirtan nunha situación de dominio fronte a outros colectivos, senón que sirvan para protexer aos grupos máis vulnerabeis colocándoos en pé de igualdade cos demais grupos da sociedade da que forman parte. Á hora de abordar as reivindicacións das minorías étnicas e nacionais é fundamental discernir entre os dereitos grupais internos e externos<sup>725</sup>. En consecuencia, Kymlicka aposta decididamente polas proteccións externas, desbotando as restricións internas<sup>726</sup>; de acordo con este plantexamento, unha “política pública multiculturalista” apropiada para unha democracia liberal debe permitir que os grupos minoritarios que se atopen dentro da sociedade poidan expresar a súa identidade propia – sen menoscabo dos dereitos básicos dos seus integrantes – acolléndose a aquelas formas institucionalizadas de cidadanía diferenciada que preserven de modo máis adecuado a súa idiosincrasia “ante las presiones económicas y las decisiones políticas del grueso de la sociedad”<sup>727</sup>.

Ao fio do que levamos dito, resulta obvio que os límites das políticas multiculturais públicas despréndense do propio carácter das proteccións externas e sobre todo, das restricións internas. Os principios liberais dunha democracia constitucional impoñen dous límites básicos á reclamación de dereitos por parte das minorías<sup>728</sup>:

1) Que exista liberdade dentro do grupo<sup>729</sup>; o que fai completamente inviábel o apoio gubernamental ás restricións internas que minguhan a autonomía dos seus membros. A aplicación de medidas estatais en apoio dun grupo minoritario non pode ir en prexuízo da liberdade persoal dos seus integrantes. E se ben é certo que (para o liberalismo) a diversidade cultural non só é un

---

724 Kymlicka (1996: 61-62).

725 Se ben Kymlicka admite que: “No siempre resulta sencillo trazar esta distinción entre restricciones internas y protecciones externas, como tampoco la distinción entre naciones y grupos étnicos. Muchas veces las medidas encaminadas a proporcionar protecciones externas tienen implicaciones para la libertad de los miembros en el seno de la comunidad.” Kymlicka (1996: 68).

726 “(...) argumentaré que los liberales, cuando se trata de promover la equidad entre los grupos, pueden y deben postular determinadas protecciones externas, pero deben rechazar las restricciones internas que limitan el derecho de los miembros de un grupo a cuestionar y a revisar las autoridades y las prácticas tradicionales.” Kymlicka (1996: 60).

727 Kymlicka (1996: 59).

728 Para esta cuestión é recomendábel a lectura do capítulo 8 de *Ciudadanía multicultural*, titulado “La tolerancia y sus límites”.

729 De acordo con esta primeira limitación, “los liberales tienen el compromiso de apoyar el derecho de los individuos a decidir por sí mismos qué aspectos de su herencia cultural merecen perpetuarse.” Kymlicka (1996: 211).

feito social constatábel, senón tamén un importante valor a protexer, debe supeditarse sen embargo ao valor superior da autonomía individual.

2) Que haxa igualdade entre os grupos<sup>730</sup>; as actuacións do Estado a favor dun determinado grupo étnico-cultural teñen que aterse aos criterios básicos da equidade entre os grupos minoritarios e maioritarios da sociedade. Na medida en que se axusten a esta esixencia, as proteccións externas constitúen un medio eficaz para a promoción da cultura dos grupos máis desfavorecidos da sociedade, pero baixo ningún concepto poden dar cobertura legal á explotación, opresión ou discriminación doutros grupos.

En resume, a capacidade para integrar as diferenzas culturais que posúen as democracias liberais ven acoutada polo marco constitucional do Estado de dereito, que permite promover medidas específicas en apoio das minorías, pero que obriga a rexeitar calquera tipo de intervención que poida conculcar os dereitos individuais dos membros das comunidades diferenciadas. A Kymlicka correspóndelle o mérito – xunto a outros pensadores – de amosar a compatibilidade dos dereitos especiais en función do grupo cos postulados teóricos do liberalismo, pero os debates en torno á cidadanía diferenciada rebasan con creces o terreo de xogo liberal e obrigan aos seus avogados a demostraren o encaixe das políticas multiculturalistas no marco máis amplo dunha teoría normativa da democracia. A cuestión clave non é, por tanto, se a cidadanía diferenciada é compatíbel co liberalismo, senón, ¿como compaxinar o multiculturalismo cos principios democráticos?

#### **4.4.3. *Habermas na encrucillada: dereito, cultura e política.***

Os desafíos do multiculturalismo e a globalización tamén obrigan a repensar a política e o Estado aos filósofos e politólogos que operan cos parámetros conceptuais do republicanismo. As novas realidades sociais plantexan unha seria interrogante acerca da vixencia e repercusión dos principios republicanos no mundo actual. O avance da Modernidade non só fixo saltar polos aires a orde e a estabilidade da sociedade estamental, senón que erosionou asemesmo o vencello entre a Igrexa e o Estado; conforme avanzaba a secularización, retrocedía o poder de integración social da relixión; a reacción romántica á Ilustración aportou os sinais de identidade do espírito nacional (*Volksgeist*) converténdoo no novo elemento aglutinador en substitución da relixión. Pero a propia identidade da nación acaba sendo contestada polas minorías nacionais que a patria alberga no interior das súas fronteiras, e a soberanía nacional zozobra na marea de mercados transnacionais e das políticas supraestatais. Nun mundo globalizado: ¿cales son os elementos de cohesión social en sociedades posnacionais, secularizadas e pluralistas?

---

<sup>730</sup> “Las protecciones externas únicamente son legítimas en la medida en que fomentan la igualdad entre los grupos, rectificando las situaciones perjudiciales o de vulnerabilidad sufridas por los miembros de un grupo determinado.” Kymlicka (1996: 212).

O liberalismo confía na forza da integración social do Estado de dereito; de tal forma, que os mecanismos democráticos e os dereitos individuais (cívís e políticos) serían suficientes para lograr a adhesión dos cidadáns ás institucións liberais. A réplica comunitarista pon o acento na crítica da concepción atomista do individuo e da visión meramente estratéxica da política: ¿como é posíbel que individuos illados que trasladan os seus intereses egoístas á esfera política poidan trenzar vencellos sociais estables e moito menos solidarios? As premisas individualistas do liberalismo fan inviábel – a longo prazo – a pervivencia da comunidade política, pero a proposta comunitarista que cimenta a convivencia política sobre os lazos da común procedencia do pobo, reedita a versión romántica da comunidade nacional étnico-culturalmente homoxénea. Fronte á crítica comunitarista do liberalismo, é posíbel unha alternativa republicana que, recollendo o carácter social da persoa e a vertente comunicativa-deliberativa do proceso democrático de toma de decisións, sintonice coa dimensión cultural da vida social, pero sen caer en formulacións premodernas. Deste xeito, no contexto de debate co comunitarismo, xorde a proposta habermasiana dun “universalismo altamente sensible a la diferencia”<sup>731</sup> capaz de satisfacer as variadas demandas de inclusión e cohesión social.

“Es propio del carácter social de las personas naturales que crezcan en el marco de formas de vida intersubjetivamente compartidas y que establezcan su identidad en relaciones de reconocimiento recíproco. Por tanto, también desde el punto de vista jurídico la persona singular sólo puede ser protegida *junto* con el contexto de sus procesos de formación, esto es, con un acceso asegurado a las relaciones interpersonales, a las redes sociales y a las formas de vida culturales. Un proceso de legislación y de decisión política instruido discursivamente que mantenga esto en perspectiva debe tener en cuenta junto a las preferencias dadas también los valores y las normas. Con ello se cualifica para la tarea de asumir la responsabilidad de cumplir tareas de integración que fallan en otros lugares.”<sup>732</sup>

As reflexións que nos permitirán abordar as teses de Habermas son o froito dunha incursión nun territorio delimitado pola intersección de tres conxuntos: dereito, cultura e política. En primeiro lugar, á luz do diálogo crítico con Charles Taylor en torno ao multiculturalismo, analizaremos as conexións entre dereito e cultura para preguntar acerca da natureza ou *status* dos dereitos apropiados para a protección das identidades culturais ameazadas. ¿Son suficientes os dereitos individuais para dar cobertura legal ás lexítimas demandas das minorías culturalmente diferenciadas?; en caso contrario, ¿faise necesario arbitrar un novo marco xurídico que recoñeza os dereitos colectivos dos grupos minoritarios?

“Una teoría de los derechos elaborada en términos *individualistas*, ¿puede hacer justicia de

---

731 “(...) *ein für Differenzen hoch empfindlicher Universalismus*.” Habermas (1996: 7).

732 Habermas (1999: 118).

aquellas luchas por el reconocimiento en las que parece tratarse la articulación y la afirmación de identidades *colectivas*?”<sup>733</sup> [en caso contrario] “¿no exige el reconocimiento de las formas de vida y tradiciones culturales que están marginadas (...) garantías de *status* y de supervivencia y, en cualquier caso, un tipo de *derechos colectivos* que hacen estallar en pedazos nuestra tradicional autocomprensión del Estado democrático de derecho que está cortada en base al patrón de los derechos individuales y que, en este sentido, es «liberal»?”<sup>734</sup>

En segundo lugar, aproximáremos – nun dobre movemento – ás relacións entre política e cultura: por unha parte, para investigar se é factíbel, e cómo, encaixar as demandas de recoñecemento das minorías culturais no marco da comunidade republicana; por outra parte, para examinar os requisitos que o Estado democrático pode esixir aos grupos diferenciados (nomeadamente, aos inmigrantes) para a súa pertenza á comunidade nacional: “en nuestro contexto resulta relevante sobre todo la cuestión referente a si le está permitido a un Estado de derecho exigir a los inmigrantes la asimilación en orden a la conservación de la integridad de la forma de vida de sus conciudadanos”<sup>735</sup>.

Comencemos por adentrarnos na difícil relación entre dereito e cultura, ou baixo outras formulacións: nas tensións dereitos individuais *versus* dereitos colectivos, Estado de dereito *versus* dereitos culturais. Habermas parte da convicción de que a loita en contra da exclusión social dos colectivos tradicionalmente marxinados e a favor da súa plena integración na sociedade foi o resultado da extensión dos dereitos civís dentro do Estado de dereito: “sin embargo, esa cuestión parece diferenciarse de las cuestiones planteadas con las reclamaciones de reconocimiento de las identidades colectivas y con las demandas de *igualdad de derechos de las formas de vida culturales*.”<sup>736</sup>

A índole especial das reivindicacións multiculturalistas semella non ser axeitadamente satisfeita coa provisión de dereitos individuais e requiriría duns dereitos esencialmente diferentes: os dereitos colectivos ou culturais. O liberalismo ortodoxo de Rawls e Dworkin rexeita de cheo a posibilidade de que a xustiza liberal conte con algo parecido a uns dereitos colectivos que canalicen as peticións dos grupos culturais. A neutralidade do Estado obriga aos poderes públicos a inhibirse na promoción dun particular estilo de vida cultural. Os comunitaristas replican asegurando que a idea de xustiza precisa incardinarse nunha determinada concepción de vida boa para ser significativa para os membros da comunidade. A protección dos contextos culturais, nos que se producen e reproducen as ideas de vida boa, requiren duns

---

733 Habermas (1999: 189).

734 Habermas (1999: 191).

735 Habermas (1999: 217).

736 Habermas (1999: 191).



dereitos especiais de natureza distinta aos dereitos individuais. Ambos posicionamentos poderían axustarse ás dúas variantes do Estado democrático de dereito que, segundo a nomenclatura acuñada por Taylor, reciben o nome de «liberalismo 1» e «liberalismo 2»; en palabras de Habermas:

“(…) el Estado [en el sentido del «liberalismo 1»] no debe poder perseguir, más allá de la garantía de la libertad privada y del bienestar personal y la seguridad de sus ciudadanos, ninguna meta de carácter colectivo. El modelo opuesto [en el sentido del «liberalismo 2»] espera del Estado, por el contrario, que asegure estos derechos fundamentales en general y que además intervenga también en pro de la supervivencia y fomento de una «determinada nación, cultura, o religión o bien en pro de un número limitado de naciones, culturas y religiones».”<sup>737</sup>.

Mentres o liberalismo 1 resulta insuficiente para xestionar o *factum* social da multiculturalidade, debido a súa opacidade ás diferenzas; o liberalismo 2, en principio, aspiraría a reparar as (supostas) carencias normativas do primeiro, tal como asegura Taylor, pero en realidade, en opinión de Habermas, o liberalismo 2 resulta totalmente incongruente cos principios liberais e cos dereitos fundamentais amparados polo Estado democrático de dereito, xa que “cuestiona el núcleo individualista de la comprensión moderna de la libertad”<sup>738</sup>; disconforme coa cegueira cultural do liberalismo e a valoración acrítica das culturas do comunitarismo, Habermas intentará unha vía intermedia entre os liberalismos 1 e 2.

Habermas arrinca dunha concepción do suxeito social oposta á visión liberal do individuo-átomo e, en parte, máis próxima aos plantexamentos comunitaristas; as persoas non son individuos desconectados e descontextualizados, senón que son o resultado dun complexo proceso de socialización no que se xesta a súa individualidade. Evidentemente, este punto de vista implica poñer en valor o entorno cultural que contribúe decisivamente á formación da propia identidade individual<sup>739</sup>.

Fronte á radical separación liberal entre a xustiza e o ben, sobre a que se cimenta a neutralidade axiolóxica do Estado, Habermas admite, por partida dobre, “un derecho sensible a las diferencias”; por unha parte, porque a protección xurídica integral dos individuos debe estenderse tamén aos modos de vida cultural, decisivos de cara á formación da identidade persoal<sup>740</sup>, pero (avanzando xa algunhas conclusións), a diferenza dos comunitaristas e do

<sup>737</sup> Habermas (1999: 204).

<sup>738</sup> Habermas (1999: 191).

<sup>739</sup> “Una nación de ciudadanos se compone de personas que a consecuencia de sus procesos de socialización encarnan al mismo tiempo las formas de vida en las que se ha formado su identidad – incluso cuando de adultos se han separado de sus tradiciones de procedencia –. Por lo que hace a su carácter las personas son, por así decirlo, nudos de una red adscriptiva de culturas y tradiciones.” Habermas (1999: 124).

<sup>740</sup> “(…) la integridad de la persona jurídica individual no puede ser garantizada sin la protección de aquellos

liberalismo tipo 2, Habermas sostén que “para ello no se requiere ningún modelo alternativo que corrija el sesgo individualista del sistema de los derechos mediante otros puntos de vista normativos, sino tan sólo su realización consecuente”.<sup>741</sup>

Por outra parte, a idea dun dereito culturalmente neutro é unha falacia, xa que todo *corpus* legal está eticamente connotado e por tanto repercute inevitabelmente nos modos de vida cultural sobre os que os individuos asentán os seus proxectos vitais<sup>742</sup>; a diferenza do carácter estritamente universalista da moral que prescribe o que é bo para todos, o dereito sempre encarna un concreto *ethos* xurídico, expresa o que é bo para nós; indefectibelmente, as disposicións legais insertan as aspiracións universalistas dos dereitos básicos nas vivencias históricas e na escala de valores dunha continxente comunidade xurídica. Recoñecer esta «impregnación ética do dereito»<sup>743</sup> implica ter que admitir que “el proceso de realización del derecho debe insertarse en contextos que requieren tanto un importante componente político como también discursos de autocomprensión, es decir, de discusiones sobre una concepción común del bien y de la forma de vida deseada y reconocida como auténtica”<sup>744</sup>.

A dimensión problemática desta connotación ética do dereito resulta do feito de que o ordenamento legal reflicte, por regra xeral, a autocomprensión dunha comunidade xurídica<sup>745</sup> particular dominada pola cultura maioritaria.

“(…) en las materias culturalmente sensibles como la lengua oficial, el currículo de la educación pública, el estatuto de las iglesias y las comunidades religiosas, las normas del derecho penal (como el aborto), pero también en asuntos menos llamativos que afectan al lugar de la familia y las comunidades de vida semejantes al matrimonio, la aceptación de los estándares de seguridad o la separación entre la esfera privada y la esfera pública, se refleja a menudo sólo la autocomprensión ético-política de una cultura mayoritaria dominante por razones históricas.”<sup>746</sup>

Dadas estas circunstancias, o catalizador das loitas culturais polo recoñecemento das minorías non é a (pretendida) neutralidade do Estado, senón, xustamente ao contrario, “la inevitable impregnación ética de toda comunidad jurídica”<sup>747</sup>; ante o dominio da cultura

---

ámbitos compartidos de experiencia y vida en los que ha sido socializada y se ha formado su identidad.” Habermas (1999: 209).

741 Habermas (1999: 195).

742 “Con ello entran en juego – junto a las ponderaciones morales, las reflexiones pragmáticas y los intereses negociables – las valoraciones fuertes (“*starke Wertungen*”) que dependen de tradiciones intersubjetivamente compartidas pero culturalmente específicas.” Habermas (1999: 124).

743 “*Rechtsordnungen sind auch im ganzen «ethisch imprägniert»*” Habermas (1996: 173).

744 Habermas (1999: 205).

745 “(…) todo ordenamiento jurídico es *también* la expresión de una forma de vida particular y no sólo el reflejo especular del contenido universal de los derechos fundamentales.” Habermas (1999: 205).

746 Habermas (1999: 124).

747 “*die unvermeidliche ethische Imprägnierung jeder Rechtsgemeinschaft (...)*” Habermas (1996: 255).

maioritaria e a imposición dun regulamento xurídico eticamente sesgado cabe a resposta de “una inclusión que sea suficientemente sensible a las diferencias específicas individuales y de grupo de trasfondo cultural”<sup>748</sup>. Por tanto, unha teoría normativa do dereito non debe ser cega ás particularidades culturais e en consecuencia, o Estado democrático ten que arbitrar os correspondentes mecanismos institucionais<sup>749</sup> que fagan politicamente viábel a multiculturalidade existente na sociedade. Non obstante, isto non significa avalar os postulados comunitaristas ou o modelo de Estado baseado no liberalismo tipo 2; os dereitos individuais son de por si suficientes para atender ás condicións socio-culturais dos suxeitos xurídicos, “entonces el proceso democrático de realización de iguales derechos subjetivos puede abarcar también la garantía de la coexistencia en igualdad de derechos de los diferentes grupos étnicos y sus formas culturales de vida.”<sup>750</sup>

Calquera modelo de políticas públicas multiculturais debe ser compatíbel cos dereitos fundamentais dos individuos; tal plantexamento supón, evidentemente, rexeitar de cheo a concesión de dereitos colectivos como medio para encaixar as diferenzas culturais ou restituír as identidades agraviadas.

“No se necesita, por tanto, que la coexistencia en igualdad de derechos de los distintos grupos étnicos y sus formas de vida culturales se asegure por medio de derechos colectivos, que llegarían a sobrecargar una teoría de los derechos cortada a medida de las personas individuales. Incluso si tales derechos de grupo pudieran ser admitidos en un Estado democrático de derecho, no sólo serían innecesarios, sino también cuestionables desde un punto de vista normativo.”<sup>751</sup>

Como xa indicáramos anteriormente, o amparo legal da persoa xurídica comporta velar tamén por aqueles ámbitos culturais nos que se socializou e que contribuíron decisivamente á formación da súa identidade, pero en todo caso, o portador de dereitos de carácter xurídico (*Rechtsansprüchen*) é o individuo, non a cultura nin o grupo étnico. Consecuente con este posicionamento, Habermas oponse ás medidas legais de conservación das tradicións culturais; os portavoces dos grupos culturais non poden apelar ao valor da cultura propia e á súa relevancia para o acervo común da humanidade<sup>752</sup>; tampouco é de recibo acudir ao símil da protección das especies ameazadas para reclamar dos poderes públicos un tratamento especial.

748 Habermas (1999: 125).

749 Con este propósito, Habermas suxire os seguintes arranxos institucionais: “la repartición federal de poderes, un traspaso o descentralización de competencias estatales especificada funcionalmente, ante todo la autonomía cultural, los derechos específicos de grupo, políticas para la igualación y otros mecanismos para la protección efectiva de las minorías.” Habermas (1999: 125).

750 Habermas (1999: 209).

751 Habermas (1999: 210).

752 “El derecho al igual respeto que cada cual puede reclamar incluso en los contextos de vida formadores de su identidad no tiene nada que ver con la supuesta excelencia de su cultura de origen (...).” Habermas (1999: 209).

“La protección de las tradiciones y de las formas de vida que configuran las identidades debe servir, en último término, al reconocimiento de sus miembros; no tiene de ningún modo el sentido de una protección administrativa de las especies. El punto de vista ecológico de la conservación de las especies no puede trasladarse a las culturas.”<sup>753</sup>

As culturas subsisten dunha xeración a outra pola decisión renovada dos seus membros de conservar o seu estilo de vida compartido, pero o Estado, en aras da pervivencia das culturas, non está autorizado para previr a desafección dos seus integrantes; os poderes públicos excederíanse das súas lexítimas atribucións se tratasen de impedir mediante instrumentos legais que as persoas – guiadas pola capacidade de axuizamento crítico – decidiran, incluso, romper coa súa tradición cultural<sup>754</sup>. Por tanto, a política multicultural do Estado democrático de dereito que pretenda lograr o recoñecemento igualitario e a equiparación xurídica das identidades culturalmente diferenciadas ten que rexerse polo principio de garantir a coexistencia en igualdade de dereitos (“*gleichberechtigte Koexistenz*”).

“En las sociedades multiculturales, la coexistencia de las formas de vida en igualdad de derechos significa para cada ciudadano una oportunidad asegurada de crecer de una manera sana en el mundo de una cultura heredada y de dejar crecer a sus hijos en ella, esto es, la oportunidad de confrontarse con esa cultura – como con todas las demás –, de proseguirla de manera convencional o de transformarla, así como la oportunidad de separarse con indiferencia de sus imperativos o de renegar de modo autocrítico (...)”<sup>755</sup>

O Estado democrático non pode promover a integración ética da poboación a base de promocionar a subsistencia das diversas comunidades culturais que conforman a sociedade; senón que ten que apostar pola integración política da cidadanía. Nas actuais sociedades multiculturais, a integración ética dos individuos corre a cargo das distintas subculturas, dotadas – cada unha delas – da súa propia identidade colectiva e da súa particular concepción de vida boa. A integración política é doutra natureza: trata de incorporar aos cidadáns á comunidade política facendo abstracción da súa concreta pertenza cultural ou étnica; mentres a integración ética reforza os vencellos prepolíticos dunha linaxe común, recoñecéndose os individuos mutuamente como integrantes dunha cultura compartida e pertencendo a un mesmo *ethnos*, a integración política converte aos individuos en cidadáns, en membros do pobo, crea un *demos* cohesionado polos lazos da solidariedade que resultan da conciencia de pertencer á comunidade política; pero o corpo político debe ser pensado dende os parámetros propios do republicanismo

---

753 Habermas (1999: 210).

754 “(...) ya que una garantía de supervivencia habría de robarle a los miembros precisamente la libertad de decir sí o no, que hoy en día constituye una condición necesaria para la apropiación o preservación de una herencia cultural.” Habermas (1999: 210).

755 Habermas (1999: 211-212).

democrático para evitar caer nunha concepción esencialista da nación. A visión romántica da comunidade nacional (*Volksnation*) ciméntase sobre os alicerces da identificación de *ethnos* e *demos*. A homoxeneidade cultural do Estado nacional favorece a toma de conciencia da pertenza a un mesmo pobo – suxeito prepolítico colectivo – que foi labrando o seu destino ao longo da historia. As esencias patrias (etnia, lingua, territorio) constitúen as señas visíbeis da identidade nacional e sobre as bases desta uniformidade cultural, o Estado nacional leva a cabo a integración ética dos cidadáns. Pola contra, a visión republicana do filósofo alemán parte dunha concepción voluntarista da comunidade política resultado da equiparación de nación e pobo; tanto a república como o *demos* son un construto artificial, o produto da vontade colectiva, a cristalización dun acto de soberanía popular<sup>756</sup> que institúe(-constitúe) a un tempo a nación e o pobo. Concebindo á comunidade política como unha nación de cidadáns libres e iguais, o republicanismo democrático despréndese do pesado lastre das esencias patrióticas. No momento presente, a comunidade republicana alberga un pluralismo de valores e de estilos de vida intersubxectivos que fan inviábel (e indeseábel) unha integración cultural como a que antano patrocinaba o Estado nacional. As circunstancias actuais demandan do Estado posnacional novas formas de integración social (e de identidade colectiva) de carácter político, a integración auspiciada polo Estado posnacional persegue a adhesión á cultura política compartida polos cidadáns, con independencia das súas particulares adscricións ás diversas subculturas que cohesionan a sociedade a un nivel subpolítico. Esta cultura política común reflicte unha determinada lectura dos principios e dereitos constitucionais froito dos avatares históricos que atravesou a comunidade política. Habermas utiliza a coñecida (e tan manida) expresión “patriotismo constitucional” (“*Verfassungspatriotismus*”) para referirse ao feito de que os principios democráticos e os dereitos fundamentais sempre enraizan na experiencia histórica dunha continxente comunidade xurídica. De facto, os ordenamentos xurídicos dos Estados modernos reflicten, por un lado, o universalismo (moral) dos principios e dereitos fundamentais, e por outro lado, a particular cultura política da comunidade xurídica; por tanto, o reto do Estado democrático consiste en elaborar un *corpus* legal que, a pesar da súas inevitabeis connotacións éticas, sexa neutral, para así poder cobixar as formas intersubxectivas de vida boa nas que se integran culturalmente os individuos.

“(…) el contenido ético del patriotismo constitucional no debe menoscabar la neutralidad del ordenamiento jurídico frente a las comunidades integradas éticamente en el nivel subpolítico; debe más bien afinar la sensibilidad para la multiplicidad diferencial y la integridad de las

---

756 En relación coa soberanía popular resulta interesante a distinción entre a comprensión substancialista e a comprensión procedimentalista (“*Das substantialistische(-prozeduralistische) Verständnis von Volkssouveränität*”). Vid. Habermas (1999: 116, 118) e Habermas (1996: 164, 166).

diversas formas de vida coexistentes en una sociedad multicultural.”<sup>757</sup>

Dado que a impregnación ética da cultura política non pode conculcar a obrigatoria neutralidade do *corpus* xurídico, a integración política no seo das sociedades multiculturais non se fundamentará nun acordo sobre «contidos» de carácter axiolóxico, senón que debe traducirse nun “consenso procedimental” (“*prozeduralen Konsens*”), isto é, consistirá nun acordo sobre as «formas» de xestionar os asuntos comúns.

“La neutralidad del derecho frente a las diferencias éticas en el interior se explica por el hecho de que en las sociedades complejas la ciudadanía no puede ser mantenida unida mediante un consentimiento sustantivo sobre valores, sino a través de un consentimiento sobre el procedimiento legislativo legítimo y sobre el ejercicio del poder.”<sup>758</sup>

Estas consideracións son válidas á hora de determinar os criterios de pertenza nacional que tamén inclúen as condicións que un Estado democrático de dereito pode fixar para a aceptación dos inmigrantes. Habermas sostén que a inclusión do outro pasa pola socialización política dos inmigrantes<sup>759</sup>, que non comporta a aculturación ou a asimilación cultural do que é diferente; a poboación inmigrante pode manter a súa forma de vida cultural, pero debe aceptar os principios constitucionais (“*Zustimmung zu den Prinzipien der Verfassung*”) interpretados en función da cultura política da nación, adheríndose ao patriotismo constitucional do país de acollida. A socialización política é unha esixencia lexítima posto que os cidadáns están interesados en conservar o seu modo de convivencia política historicamente cristalizado nas institucións democráticas do Estado constitucional<sup>760</sup>. Por este motivo, o Estado democrático de dereito “puede proteger la identidad de la comunidad, que no debe ser tocada por la inmigración, porque dicha identidad está amarrada a los *principios constitucionales* anclados en la *cultura política* y no en las *orientaciones éticas fundamentales* de una forma de vida cultural predominante en el país”<sup>761</sup>.

Neste asunto que atinxe aos criterios de admisión de inmigrantes pódese establecer unha importante distinción entre Habermas e Kymlicka; o filósofo alemán pon o acento no carácter político dos criterios de inclusión, se ben é consciente da impregnación ética dos principios e valores democráticos froito da súa íntima imbricación coa cultura política da cidadanía. Mentres

---

<sup>757</sup> Habermas (1999: 214).

<sup>758</sup> Habermas (1999: 214).

<sup>759</sup> Quedan excluídos da integración política na comunidade nacional os grupos étnico-culturais fundamentalistas, *vid.* Habermas (1999: 213, 218).

<sup>760</sup> É razoábel que a cidadanía dos países de acollida queira preservar a súa forma de vida política limitando a presenza de poboación inmigrante, posto que a afluencia de inmigrantes cambia a composición cultural da comunidade política, feito que repercute na modificación da “autocomprensión ético-política da nación.” *Vid.* Habermas, (1999: 219).

<sup>761</sup> Habermas (1999: 218).

que os requisitos de admisión de inmigrantes que manexa Kymlicka – sen excluír a aceptación dos principios liberal-democráticos<sup>762</sup> – posúen unha connotación cultural moito máis densa. Así, o politólogo canadiano chega a afirmar que a comunidade política pode restrinxir con plena lexitimidade a entrada de inmigrantes en aras da conservación da cultura nacional<sup>763</sup>.

Habermas non esixe tanto: para poder aglutinar aos cidadáns dunha sociedade multicultural, o patriotismo constitucional ten que estar baleiro de contidos culturais densos. A cultura política común que impregna os principios e dereitos fundamentais do Estado democrático ten que ser abstracta para lograr a adhesión dos cidadáns integrados eticamente en diversas subculturas, pero ao mesmo tempo, debe conservar a fortaleza suficiente para cohesionar aos membros da comunidade política na prosecución dun proxecto común. En caso contrario, a cultura maioritaria politicamente imperante imporíaa súa propia concepción da vida boa facendo fracasar a efectiva igualdade de dereitos e provocando a desafección dos membros dos grupos culturais minoritarios<sup>764</sup>. Restringir a pertenza á comunidade nacional en función de profesar un patriotismo constitucional suscita numerosas críticas. O requisito para a inclusión política baseado na imposición (Habermas diría aceptación) da cultura política do Estado de dereito con vistas a salvagardar a convivencia democrática e a identidade cívica, é considerado por algúns detractores insuficiente, mentres que outros o estiman excesivo.

Insuficiente, debido a que a adhesión aos principios e dereitos constitucionais non é capaz de xerar *per se* unha identificación política común se non vai acompañada de certos elementos simbólicos (culturalmente connotados) que logren mobilizar as vontades (¿paixóns?) colectivas. Excesivo, posto que a cultura política dunha comunidade nacional non é neutra, senón que reflicte a escala de valores da cultura maioritaria, que non ten que ser compartida polos grupos minoritarios. Pero a gran parte das obxeccións inciden en que a pertenza nacional asentada no respecto aos principios políticos democráticos parte dunha falaz oposición entre o nacionalismo cívico (afín ao patriotismo constitucional) e o nacionalismo cultural (ou etnonacionalismo). A dicotomía nacionalismo constitucional *versus* nacionalismo étnico constituiría en si mesma un

---

762 “No pienso que los Estados liberales cometan un error al insistir en que la inmigración conlleva aceptar la legitimidad de que los Estados hagan respetar los principios liberales, en la medida en que los inmigrantes son conscientes de ello antes de abandonar su país y pese a todo eligen voluntariamente venir.” Kymlicka, (1996: 234).

763 “Desde el punto de vista del nacionalismo liberal, los Estados tienen el legítimo derecho de limitar el número de inmigrantes y de incentivar su integración con el fin de proteger la viabilidad de las culturas nacionales existentes.” Will Kymlicka, (2003), *La política vernácula. (Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía)*, Barcelona, Paidós, 2003, p. 242.

764 “(...) la cultura mayoritaria tiene que desprenderse de su fusión con la cultura política general compartida por todos los ciudadanos en igual medida; de lo contrario dicta de entrada los parámetros de los discursos de autoentendimiento. En tanto que parte, ya no debe aparentar la fachada del todo, si es que se trata de [que] no constituya un prejuicio para el procedimiento democrático en determinadas cuestiones existenciales relevantes para las minorías.” Habermas (1999: 125-126).

erro, froito dunha excesiva simplificación; xa que o nacionalismo cívico integra elementos culturais densos na identidade nacional (á vez que o nacionalismo étnico non está exento de compoñentes políticos)<sup>765</sup>. Recordemos que Will Kymlicka xa se encargara de suliñar que a separación entre Estado e etnicidade é un mito<sup>766</sup>; o imperativo da neutralidade do Estado que postula que as políticas públicas deben rexerse por unha «omisión bienintencionada» ante as diferenzas culturais, contradícese cos feitos:

“Las decisiones gubernamentales sobre las lenguas, las fronteras internas, las festividades públicas y los símbolos del Estado implican inevitablemente reconocer, acomodar y apoyar las necesidades y las identidades de determinados grupos étnicos y nacionales. El Estado fomenta inevitablemente determinadas identidades culturales y, por consiguiente, perjudica a otras.”<sup>767</sup>

Todas estas reflexións atinxen directamente á suposta asepsia cultural do nacionalismo cívico, que fixa a pertenza nacional en base a criterios (en aparencia) estritamente políticos de aceptación dos valores e regras de xogo democráticas, excluindo a integración cultural. Pero como acabamos de comprobar, o Estado nacional cívico tamén posúe elementos culturais, non só políticos<sup>768</sup>, tal e como poñen de manifesto os casos de Francia e EE.UU., que acostuman servir como modelos de nacionalismo constitucional: “los inmigrantes a los Estados Unidos no sólo deben comprometerse a aceptar los principios democráticos, sino también deben aprender la lengua y la historia de su nueva sociedad”<sup>769</sup>.

Entón, posto que os actuais Estados son á vez cívicos, étnicos e multiculturais, ¿sobre qué bases se deben fixar a pertenza e a identidade nacional (evitando a asimilación cultural do outro)?, ¿cales son os compoñentes da cultura nacional compatíbeis co Estado democrático?

Estas son algunhas das preguntas relevantes produto da tensión entre democracia e multiculturalismo cuxa resposta demoramos de momento en espera de abordar o terceiro apartado deste traballo, dedicado á educación democrática do cidadán.

#### **4.4.4. ¿Multiculturalismo vs. democracia?**

Ao longo dos últimos epígrafes constatamos as diversas modalidades que adopta a tensión entre o multiculturalismo e a democracia, por exemplo: valores culturais/principios políticos

---

765 Vid. Ramón Máiz, “Nacionalismo y multiculturalismo”, en A. Arteta, E. García Guitián y R. Máiz, (eds.), (2003: 431).

766 E tampouco é análoga á separación Estado/Iglesia, isto é, entre Estado e relixión: “en efecto, resulta más que plausible que un Estado no tenga ninguna confesión oficial. Pero el Estado confiere una condición particular, aunque no sea una ayuda, a una cultura concreta cuando decide qué lengua se utilizará en la enseñanza pública o en la provisión de los servicios estatales.” Kymlicka (1996: 157).

767 Kymlicka (1996: 152).

768 “La idea de una definición puramente cultural del nacionalismo cívico no es plausible (...)” Kymlicka (1996: 43), nota 15 a pé de páxina do autor.

769 Kymlicka (1996: 42-43).



democráticos, políticas da identidade/Estado de dereito, etc; tensións nas que se aclara unha importante cuestión de fondo: ¿debe o Estado impoñer o seu criterio de xustiza por riba das concepcións particulares do ben das comunidades diferenciadas que alberga no seu interior a sociedade multicultural? Ás numerosas dificultades que resultan das tentativas de harmonizar multiculturalismo e democracia, engádense os problemas que provoca a fricción entre cidadanía e multiculturalismo: ¿é conciliábel a cidadanía diferenciada coa cidadanía democrática?

Faise necesario, pois, indagar acerca de cáles son os límites das políticas do recoñecemento e, por tanto, recolleremos algunhas das críticas máis reiteradas que os seus detractores plantexan ás políticas da diferenza; en síntese, parafraseando o título dun célebre escrito de Susan Moller Okin, podémonos preguntar: *is multiculturalism bad for democracy?*

De entre os argumentos que máis habitualmente se esgrimen en contra da cidadanía multicultural<sup>770</sup> destaca a crítica que afirma que os dereitos patrocinados polas políticas do recoñecemento negan a igualdade dos cidadáns ante a lei. Fronte aos que acusan á cidadanía diferenciada de constituír unha *contradictio in adjecto*, Kymlicka sinala que as democracias modernas admiten algunha das variadas formas nas que se institucionalizan os dereitos específicos en función do grupo, o que da idea da heteroxeneidade que adopta a cidadanía nos complexos Estados multiculturais. Como xa abordamos esta cuestión, non nos estenderemos máis alá de lembrar, brevemente, tanto a obxección como a réplica.

O argumento dos detractores afirma que a cidadanía diferenciada – ao establecer uns dereitos específicos en función da pertenza grupal – conculca a igualdade xurídica dos cidadáns (atentando contra o principio de isonomía). Os partidarios das políticas identitarias contraargumentan que “es precisamente la negación de los derechos minoritarios la que supone una amenaza para la igualdad real de los ciudadanos, por lo mismo que favorece a los miembros de la cultura dominante y sitúa a las minorías nacionales ante el injusto imperativo de la asimilación y la aculturación correspondiente o bien ante la marginación como ciudadanos de segunda”<sup>771</sup>. Atopámonos, pois, ante a traslación do coñecido dilema de Wollstonecraft do ámbito do xénero ao da diversidade cultural: ou ben os integrantes das minorías optan pola igualdade de *estatus* renunciando ás diferenzas, ou ben perseveran na súa idiosincrasia a costa de renunciar á igualdade política.

Deixando a un lado o asunto da (des-)igualdade xurídico-política, outra importante crítica á cidadanía diferenciada pódese formular da seguinte maneira: as políticas da identidade e do

---

770 Para unha exposición das «críticas clásicas» ao multiculturalismo, *vid.* Kymlicka e Norman, art. cit., pp.29-31, o capítulo 9 titulado: “Los vínculos que unen”, Kymlicka (1996: 239-263) e Ramón Máiz, “Nacionalismo y multiculturalismo”, en A. Arteta, E. García Guitián y R. Máiz, (eds.), (2003: 451-453).

771 Máiz, en A. Arteta, E. García Guitián y R. Máiz, (eds.), (2003: 451).

recoñecemento, ¿son congruentes coa cohesión social da comunidade política propiciada pola cidadanía?<sup>772</sup> A obxección implícita na pregunta expresa a preocupación pola forza centrífuga da cidadanía multicultural. A promoción institucional das diferenzas contribuiría a socavar os vencellos entre os cidadáns, facendo menguar a solidariedade cívica, tan necesaria para a convivencia democrática. Ao amparo dos dereitos grupais, as distintas comunidades culturais repregaríanse sobre si mesmas atendendo aos seus intereses particulares e despreocupándose dos asuntos comúns (na medida en que non lles afectaran directamente). Finalmente, a introversión e dispersión das diferentes subculturas ocasionarían a inestabilidade permanente, ou incluso a desintegración da comunidade política<sup>773</sup>; con respecto a isto, Habermas marca de maneira contundente os límites aceptabeis das políticas encamiñadas a asegurar unha efectiva igualdade xurídica entre os cidadáns con procedencias culturais moi diversas, a saber, evitar a fractura da comunidade nacional. A protección das formas de vida cultural significativas para os individuos – en tanto que suxeitos de dereito – non pode acarrexar a ruptura da comunidade política en distintas subcomunidades autárquicas enfrontadas: “la coexistencia en igualdad de derechos de diferentes comunidades étnicas, grupos lingüísticos, confesiones y formas de vida no se pueden comprar al precio de la fragmentación de la sociedad.”<sup>774</sup>

Kymlicka, pola súa parte, examina a cuestión á luz da súa propia tipoloxía de grupos e dereitos grupais: ¿que concretas reivindicacións das minorías culturais supoñen unha ameaza para a fraternidade e lealdade políticas?, ¿realmente debilitan os dereitos diferenciados a identidade cívica común? Unha resposta matizada esixe discernir entre, por un lado, as demandas asociadas aos dereitos especiais de representación de grupo e os dereitos poliétnicos, por outro lado, as reivindicacións relativas aos dereitos de autogoberno. En opinión de Kymlicka, os dereitos especiais de representación e os dereitos poliétnicos que reclaman os grupos socioeconomicamente desfavorecidos e/ou culturalmente discriminados persiguen o mesmo obxectivo de integración das minorías no seo da sociedade<sup>775</sup>.

“En términos generales, los reclamos de derechos de representación y de derechos multiculturales constituyen de hecho una demanda de inclusión. Los grupos que se sienten excluidos desean ser incluidos en la sociedad global y el reconocimiento y la acogida de su

---

772 Kymlicka e Norman plantexan a cuestión nestes termos: “la adopción de uno o más de estos derechos grupales, ¿corroería la función integradora de la ciudadanía?” Kymlicka e Norman, *art. cit.*, p. 29.

773 Segundo os detractores da cidadanía multicultural: “no habría nada que uniese a los diversos grupos de la sociedad, ni que impidiese el aumento de la desconfianza o de los conflictos mutuos. Si la ciudadanía está diferenciada ya no proporciona una experiencia compartida o un estatus común, sino que se convertiría en otro factor de desunión en lugar de cultivar la unidad frente a la creciente diversidad social.” Kymlicka (1996: 241).

774 Habermas (1999: 125).

775 Kymlicka recoñece, sen embargo, que as peticións das minorías étnicas relacionadas coa exención das leis que perxudican as súas prácticas relixiosas resultan controvertidas.

«diferencia» son considerados un camino para facilitar el proceso.”<sup>776</sup>

Coa excepción das sectas relixiosas (como os amish, por nomear unha), este é o caso dos grupos étnicos minoritarios (p. e., os afroamericanos en EE.UU. e os xitanos en España), dos inmigrantes (p. e., os hispanoamericanos en Europa e nos EE.UU.) e dos colectivos discriminados (p. e., pobres, anciáns, etc.); ao colocar o acento na existencia de grupos desvantaxados e na diversidade cultural da comunidade política, as demandas destes grupos nin debilitan a función de cohesión social da cidadanía nin tampouco erosionan a identidade cívica común. Moi ao contrario do que ocorre cos dereitos de autogoberno, que poñen en entredito a propia existencia da comunidade política como tal.

“Así como los derechos poliétnicos y de representación pueden fomentar la integración social y la unidad política, los derechos de autogobierno representan un desafío más serio a la función integradora de la ciudadanía. Tanto los derechos de representación para los grupos desfavorecidos como los derechos poliétnicos para los inmigrantes dan por supuesta la comunidad política principal, y procuran una mayor integración en ella. Sin embargo, las reivindicaciones de autogobierno reflejan un deseo de debilitar los vínculos con esa comunidad política y, de hecho, cuestionan su propia autoridad y permanencia.”<sup>777</sup>

As reivindicacións de autodeterminación das minorías nacionais chaman a atención sobre o feito da existencia de máis dunha comunidade política dentro das fronteiras do Estado nacional<sup>778</sup>. Se ben as democracias multinacionais contemplan algunha forma de dereitos de autogoberno para acomodar institucionalmente ás minorías nacionais, son Estados potencialmente inestabeis. Os conflitos suscitados pola “dobre lealdade” – típica dos Estados multinacionais – acaba minando a función integradora da cidadanía e tamén o sentimento dunha identidade cívica compartida. En definitiva, vemos pois, conforme á clasificación de grupos e dereitos elaborada por Kymlicka, que a heteroxénea natureza das demandas das minorías culturais recollidas na cidadanía diferenciada en función do grupo, afecta de distinto modo á cohesión social e á unidade política do Estado multicultural.

Á hora de examinar os límites do multiculturalismo cómpre distinguir – como recomenda Ramón Máiz – entre “políticas públicas” e “principios abstractos”: entre os arranxos institucionais específicos postos en práctica para acomodar as diferenzas no interior das sociedades contemporáneas altamente diversificadas e os criterios normativos que serven tanto

---

<sup>776</sup> Kymlicka e Norman, *art.cit.*, p.29.

<sup>777</sup> Kymlicka (1996: 248).

<sup>778</sup> “Los derechos de autogobierno constituyen pues la argumentación más completa en favor de la ciudadanía diferenciada, dado que dividen a la población de un país en «pueblos» separados, cada uno con sus propios derechos históricos, territorios y poderes de autogobierno y cada uno, en consecuencia, con su propia comunidad política” Kymlicka e Norman, *art. cit.*, p. 31.

para dirixir como para axuizar as políticas públicas multiculturalistas<sup>779</sup>. Partindo desta distinción fundamental, Ramón Máiz sintetiza os tres principios institucionais que, a raíz do exame da recente discusión en torno ao multiculturalismo, deben ser postulados como condicións normativas irrenunciabeis:

“a) *reciprocidad igualitaria*: no discriminación de los miembros de las minorías frente a la mayoría en virtud de su pertenencia comunitaria; b) *adscripción voluntaria*: frente a la adscripción étnica obligatoria, los ciudadanos no deben ser automáticamente asignados a un grupo cultural, religioso o lingüístico en virtud de su nacimiento, sino que debe permitirse la libertad de opción de los padres, inicialmente, y la personal, en la edad adulta; c) posibilidad de *abandono* sin sanciones exorbitantes, así como derecho de pertenencia flexible (con matrimonios mixtos, libertad de creencias, etc.) (...).”<sup>780</sup>

Esta extensa inmersión no multiculturalismo que desenrolamos ao longo dos últimos catro epígrafes xa nos permite facer unha doada transición cara ás temáticas relacionadas coa globalización. Posto que – non por casualidade – na teoría política recente se tende a conectar a mundialización co fenómeno social da multiculturalidade.

## **5. Cidadanía e democracia na sociedade global.**

O liberalismo e o republicanismo pensaron o político e a política no marco do Estado-nación. En particular, a súa noción de cidadanía aparece directamente vencellada á comunidade nacional, pero os desafíos plantexados polas novas realidades sociais poñen de manifesto as insuficiencias da concepción tradicional da cidadanía liberal e republicana e obrigan aos seus defensores a un completo exercicio de reformulación das súas teses para axeitalas á complexidade da sociedade actual<sup>781</sup>. Despois de confrontalas co multiculturalismo, é necesario agora analizar as tradicións políticas do Estado-nación á luz da mundialización.

A globalización, en tanto que causa e efecto da crise do Estado-nacional, obriga a examinar con especial atención as teorías políticas da Modernidade, deseñadas para seren aplicadas á comunidade política vernácula:

---

<sup>779</sup> Vid. Ramón Máiz, “Nacionalismo y multiculturalismo”, en A. Arteta, E. García Guitián y R. Máiz, (eds.), (2003: 453-457). Neste aspecto concreto, Ramón Máiz recolle a distinción de Seyla Benhabib entre o politicamente posíbel e o normativamente correcto. Vid. Seyla Benhabib, (2002), *The Claims of Culture*, Princeton, Princeton University Press, 2002, na tradución española: Seyla Benhabib, (2006), *Las reivindicaciones de la cultura. (Igualdad y diversidad en la era global)*, Buenos Aires, Katz editores, 2006.

<sup>780</sup> Máiz, en A. Arteta, E. García Guitián y R. Máiz, (eds.), (2003: 457).

<sup>781</sup> Así, por exemplo, Habermas manifesta a súa preocupación polos importantes retos que ten que encarar a capacidade de integración social dos Estados: “El Estado nacional podía cumplir esta función integradora tanto más cuanto que el *status* jurídico del ciudadano se vinculaba con la pertenencia cultural a una nación. Hoy, puesto que el Estado nacional se ve desafiado en el interior por la fuerza explosiva del multiculturalismo y desde fuera por la presión problemática de la globalización, se plantea la cuestión de si existe un equivalente igualmente funcional para la trabazón existente entre nación de ciudadanos y nación étnica.” Habermas (1999: 94).

“La mayoría de los teóricos políticos modernos han dado por supuesto que las teorías que desarrollan deberían operar dentro de las fronteras del Estado-nación. Cuando los teóricos desarrollan principios de justicia para evaluar los sistemas económicos, se centran en las economías nacionales; cuando los teóricos desarrollan principios jurídicos para evaluar las constituciones, se centran en las constituciones nacionales; cuando los teóricos desarrollan una explicación de las apropiadas virtudes e identidades que se requieren para una ciudadanía democrática, preguntan qué es lo que significa ser un buen ciudadano en un Estado-nación (...).”<sup>782</sup>

Ao igual que ocorre co multiculturalismo, tamén a globalización estende a necesidade de revisión crítica á teoría política no seu conxunto; en particular, ás parcelas tradicionalmente asociadas ao Estado-nación, isto é, as teorías normativas da democracia e da cidadanía. Segundo o criterio de D. Held, tal replantexamento obriga, non só a repensar a democracia alén dos lindeiros da comunidade nacional senón, asemesmo, a poñer en cuarentena o (ate agora incuestionábel) axioma da soberanía.

“Es evidente que la teoría democrática de los siglos XIX y XX, al igual que gran parte de los restantes discursos teóricos y sociales, ha contemplado el mundo a través de la idea de la nación-Estado. Los principales planteamientos sobre el cambio social y político han asumido que los orígenes de la transformación social deben buscarse básicamente en procesos internos de la sociedad (...) Se supone que el cambio tiene lugar a través de mecanismos «internos», en la propia estructura de una sociedad dada y determinando su evolución. Apenas se ha examinado el ámbito supuestamente «externo» a la nación-Estado – la dinámica de la economía mundial, el rápido crecimiento de los vínculos transnacionales o los cambios en la naturaleza de la ley internacional, por ejemplo –, y los teóricos de la política no han reflexionado sobre sus consecuencias para la democracia.”<sup>783</sup>

Faise necesario, pois, preguntar acerca da vixencia das teorías políticas liberal e republicana no contexto da globalización<sup>784</sup>: ¿continúan sendo válidas as categorías políticas da Modernidade no marco das sociedades globalizadas? Cuestión que – ineludibelmente – leva a examinar o vigor do Estado nacional e da cidadanía democrática nunha urbe global dominada polos mercados financeiros transnacionais e as organizacións políticas supraestatais: ¿en qué aspectos afecta a globalización ao Estado-nación?, ¿que consecuencias ten a globalización para a

---

782 Kymlicka, (2003: 245).

783 Held, (2002: 376).

784 “(...) la cuestión relativa a las consecuencias que en nuestros días se desprenden del contenido universalista de los principios republicanos: ¿cuáles son los efectos que se derivan para las sociedades pluralistas en las que se intensifican las divergencias multiculturales, para los Estados nacionales que se unen en unidades supranacionales y para los ciudadanos de una sociedad mundial que han sido congregados sin su conocimiento en una comunidad de riesgo?” Habermas, (1999: 23).

sociedade democrática?, ¿é viábel o concepto tradicional de cidadanía, baseado nos dereitos, a participación e a pertenza á comunidade nacional, no marco da mundialización?

En opinión de Habermas, nas actuais polémicas acerca da obsolescencia do Estado nacional ventílanse cuestións políticas de fondo calado respecto das posibilidades do ideario democrático de autodeterminación da cidadanía no mundo das constelacións posnacionais. En última instancia, o debate xira en torno á “autocomprensión normativa do Estado democrático de dereito” (“*das normative Selbstverständnis des demokratischen Rechtsstaates*”). “¿Nos podemos reconocer en él aún en la época de la globalización o nos debemos liberar de este amable vestigio de la vieja Europa, que no obstante se ha convertido en algo no funcional?”<sup>785</sup>

### **5.1. Globalización e crise do Estado–nación democrático.**

Nesta sección procederemos a examinar a forma en que a globalización repercute sobre o Estado e a cidadanía; simultaneando nesta análise as dimensións nacional e democrática destas dúas categorías políticas fundamentais. Empecemos por esclarecer a noción de «globalización» ou «mundialización» (termos importados da literatura política anglosaxona e francófona, respectivamente). A globalización remite a dous procesos sociais distintos, pero solapados: por un lado, a “desterritorialización” ou “des-espacialización”<sup>786</sup>, e, por outro, a interdependencia ou interconexión.

“La globalización hace actualmente referencia al menos a dos fenómenos distintos. En primer lugar, implica que muchas cadenas de actividad política, económica y social están cobrando alcance mundial y, en segundo lugar, que se ha producido una intensificación de los niveles de interacción e interconexión en y entre los Estados y las sociedades.”<sup>787</sup>

En virtude destes dous aspectos da mundialización, un amplo e heteroxéneo espectro das accións sociais humanas (política, economía, dereito, cultura, etc.) traspasa os ámbitos local, rexional ou nacional para proxectarse a escala mundial; á vez que se produce unha frecuente e intensa interrelación entre as poboacións de diferentes países, a raíz de sucesos e actividades que se xeran en sociedades distintas e distantes<sup>788</sup>. A estes dous trazos da globalización hai que

---

785 Habermas, (1999: 102).

786 Terminoloxía empregada por Fernando Vallespín, “Globalización y política: la crisis del Estado”, pp. 402-423, en A. Arteta, E. García Guitián y R. Máiz, (eds.), (2003: 402).

787 Held, (2002: 376).

788 “La globalización denota un desplazamiento de la forma espacial de la organización humana hacia pautas de actividad, interacción y ejercicio del poder interregionales y transcontinentales. Implica tal expansión y profundización de las relaciones y las instituciones sociales en el espacio y en el tiempo que, por un lado, las actividades cotidianas se ven influenciadas cada vez más por acontecimientos que tienen lugar al otro lado del planeta y, por otro, las prácticas y decisiones de los grupos locales pueden tener importantes repercusiones globales (cf. Giddens, 1990, p. 64)” Held, (2002: 392); a obra de A. Giddens á que se refire Held é *The Consequences of Modernity*, Cambridge, Polity Press, 1990; está editada en castelán co título de *Consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza Editorial, 1997.

sumarlle un terceiro (ao que xa aludimos veladamente): a multidimensionalidade<sup>789</sup> ou pluralidade<sup>790</sup>. Se ben os procesos de desterritorialización e interconexión afectan a todos os variados ámbitos da acción social, manifestan os seus efectos de maneira distinta en cada un deles. De tal modo que as forzas da globalización seguen o seu curso particular nos ámbitos cultural, legal, político, económico, etc. Por así dicilo, cada esfera de actividade social obedece á súa propia lóxica interna, pero sendo susceptible de influír ou de ser influída polas outras esferas. Todos estes profundos e acelerados cambios aos que están sometidas as sociedades do presente non serían factíbeis de non contaren co soporte material das novas redes de comunicación e as avanzadas tecnoloxías da información, que fan posíbel a ampliación e intensificación das relacións persoais e institucionais a escala planetaria e a creación dun mercado global de finanzas, bens e servizos<sup>791</sup>.

¿En que medida e de que forma repercuten estes procesos asociados á mundialización sobre o Estado-nación<sup>792</sup> e a cidadanía democrática?

A maioría dos analistas coinciden en sinalar que a crecente interconexión e desterritorialización de amplos e variados sectores de actividades e relacións sociais conducen a unha acusada perda de soberanía<sup>793</sup> por parte dos Estados que, á súa vez, contribúe a erosionar a cidadanía democrática no ámbito nacional. No contexto dunha orde mundial globalizada, o papel do Estado-nación resulta cada vez máis irrelevante cara a dentro e cara a fóra das súas fronteiras<sup>794</sup>. No que respecta á política interna, os gobernos nacionais ven notoriamente minguada a súa capacidade para decidir en asuntos que afectan directamente aos seus cidadáns. A perda de poder do Estado nacional non se reduce simplemente a constatar que – nun mundo interconectado e interdependente – as decisións adoptadas por unha nación en materia de seguridade, saúde ou ecoloxía repercuten sobre os países veciños, ou incluso sobre a poboación mundial. O signo dos tempos ven marcado, sobre todo, pola irrupción de novas axencias de

---

789 Held, (2002: 376).

790 Vallespín, en A. Arteta, E. García Guitián y R. Máiz, (eds.), (2003: 403).

791 A propósito da economía e a tecnoloxía, Fernando Vallespín fala de “una nueva alianza entre mercado mundial y sociedad de la información.” Vallespín, en A. Arteta, E. García Guitián y R. Máiz, (eds.), (2003: 404).

792 A resposta a esta pregunta debe partir da constatación de que “se ha establecido ya un sistema de interdependencia y conexiones que han puesto en cuestión todos los familiares límites de la sociedad encapsulada bajo las fronteras del Estado-nación.” Vallespín, en A. Arteta, E. García Guitián y R. Máiz, (eds.), (2003: 403).

793 D. Held considera oportuno discernir entre «soberanía» e «autonomía»: “(...) al referimos al impacto de la globalización sobre la nación-Estado es necesario distinguir la soberanía – el derecho a gobernar sobre un territorio delimitado – de la autonomía de Estado – el poder real que tiene la nación-Estado para articular y alcanzar metas políticas de manera independiente. (...) La cuestión central que hay que plantearse es: ¿ha permanecido intacta la soberanía mientras que ha disminuido la autonomía del Estado, o ha experimentado de hecho el Estado moderno una pérdida de soberanía?” Held, (2002: 382).

794 “(...) la globalización pone en cuestión los presupuestos esenciales del derecho internacional clásico: la soberanía de los Estados y las nítidas distinciones entre política interior y exterior.” Habermas, (1999: 156).

poder no escenario da política mundial cuíos acordos constriñen significativamente a autodeterminación democrática do Estado-nación; “determinados actores no estatales como las empresas transnacionales y los bancos privados – influyentes a nivel internacional – socavan la soberanía formal de los Estados nacionales”<sup>795</sup>.

Ademais, a propia lexitimidade do sistema político vese cuestionada, posto que, baixo a presión dos axentes globais, a toma de decisións a escala nacional subtráese aos procedementos democráticos de deliberación pública e de formación da vontade colectiva. Consecuentemente, o feito de que importantes decisións políticas non se tomen nos parlamentos nacionais supón un déficit democrático que lesiona gravemente o tradicional *estatus* da nación-Estado como marco máis axeitado para o futuro desenrolo da democracia.

“(…) cada vez nos vemos más afectados por decisiones o procesos que *se escapan a nuestro control político directo*. Es bien sabido que sólo cabe hablar de política democrática propiamente dicha dentro del Estado-nación, pero gran cantidad de decisiones emigran a otros espacios lejos de su dominio directo. La cuestión que se suscita es, pues, si el principio de legitimidad democrática puede traspasar las fronteras.”<sup>796</sup>

As evidencias insisten teimosamente en que os tempos modernos da plena soberanía estatal ficaron irremisibelmente no pasado; a globalización inaugura a postModernidade co estrepitoso derrubamento do Estado-nación e a aparición dun novo “tipo político”: o Estado posnacional ou post-soberano. En resumidas contas, no que atinxe ao Estado(-nación), a mundialización pon en entredito ideas tradicionalmente asociadas á política democrática, especialmente aquelas conectadas coa comprensión republicana da democracia<sup>797</sup>: soberanía popular, comunidade autogobernada, vontade xeral, autodeterminación colectiva, etc.; como sentencia D. Held, “la idea de una comunidad que se gobierna directamente a sí misma y determina su propio futuro – una idea central en la política democrática – es hoy, por consiguiente, problemática”<sup>798</sup>.

Precisamente, para amosar as dificultades ás que se ten que enfrontar o ideal de autogoberno democrático no marco da globalización, D. Held recorre a unha serie de disxuntivas que ilustran á perfección a tensión entre “por un lado, el dominio formal de la autoridad política que las naciones-Estado reclaman para sí y, por otro, las prácticas y estructuras reales del Estado y del sistema económico, a los niveles nacional, regional y mundial”<sup>799</sup>.

Esta análise debe servir para avaliar a incidencia da mundialización sobre as distintas áreas

---

795 Habermas, (1999: 157).

796 F. Vallespín, en A. Arteta, E. García Guitián y R. Máiz, (eds.), (2003: 412).

797 “El Estado nacional constituyó una vez el marco en el interior del cual se articuló y en cierto sentido también se institucionalizó la idea republicana de la actuación consciente de la sociedad sobre sí misma.” Habermas, (1999: 98).

798 Held, (2002: 377).

799 Held, (2002: 381).



da política nacional a fin de comprobar en que medida e de qué modo afectan á capacidade de decisión dos Estados, para, finalmente, extraer as debidas conclusións acerca das características e posibilidades da democracia no mundo globalizado.

A primeira disxuntiva<sup>800</sup> contrapón o poder económico mundial ao poder político estatal<sup>801</sup>; a implantación dun mercado mundial de produtos e servizos que rebasa o marco familiar do mercado interior conleva unha progresiva diminución das marxes de manobra dos Estados para planificar e xestionar as diversas áreas da economía nacional que, outrora, quedaban baixo a súa potestade. Fenómenos como a internacionalización da produción e dos fluxos financeiros fan cada vez máis a precaria economía capitalista de intervención estatal; “han disminuido, por lo tanto, las posibilidades mismas de una política económica nacional”<sup>802</sup>.

Habermas secunda estas teses: a desnacionalización da economía (“*Denationalisierung der Wirtschaft*”) – cúa faceta máis visíbel é a estratexia de deslocalización posta en marcha polas corporacións multinacionais – provoca unha progresiva mingua da influencia dos gobernos sobre as empresas que operan no mercado mundial; en consecuencia, “la política nacional pierde poder sobre las condiciones generales de producción (y con ello el timón para el mantenimiento del nivel social alcanzado)”<sup>803</sup>.

As atropeladas tentativas dos Estados por aminorar a galopante desnacionalización da produción económica materialízase en políticas encamiñadas a “lograr una alta capacidad de competitividad internacional”<sup>804</sup>. Os sombríos efectos das tentativas gubernamentais por reter/atraer as inversións económicas no territorio nacional fanse sentir no paulatino desmantelamento do Estado social que alumea unha nova *underclass* resultado da pauperización dos sectores menos cualificados da poboación (des-)activa, afectados polo desemprego prolongado e a desregulación das políticas sociais. Nace, deste xeito, presionado pola potencia coercitiva da economía mundial, unha nova variante de organización política territorial: o Estado de mercado, “preocupado más por fomentar la propia competitividad internacional de su economía nacional que por la prestación de los clásicos servicios del Estado de bienestar”<sup>805</sup>.

A segunda disxuntiva formulada por D. Held confronta a soberanía do Estado-nacional coas organizacións internacionais e as políticas globais. O autor formula a disxuntiva nos seguintes termos:

---

800 A partir deste momento, seguiremos, a grandes trazos, o esquema desenrolado por Held, (2002: 383-393), indicando oportunamente as ocasións en que se recollen as achegas doutros autores.

801 Will Kymlicka achega o necesario contrapunto crítico ás análises económico-políticas de D. Held, *vid.* “La ciudadanía en la era de la globalización”, Kymlicka, (2003: 374-376).

802 Held, (2002: 384).

803 Habermas, (1999: 157).

804 Habermas, (1999: 100).

805 Vallespín, en A. Arteta, E. García Guitián y R. Máiz, (eds.), (2003: 418).

“(…) ha surgido una notable tensión entre la idea de un Estado soberano – centrado en la política e instituciones políticas nacionales – y la naturaleza de la toma de decisiones a nivel internacional. Esto último plantea cuestiones importantes acerca de las condiciones en las que una comunidad es capaz de determinar sus propias políticas y direcciones (…)”<sup>806</sup>.

A integración dos Estados nas novas estruturas de cooperación política internacional comporta – como veremos – vantaxes e inconvenientes: supón unha oportunidade de proseguir e preservar as políticas nacionais, pero tamén conleva evidentes restricións á autonomía e soberanía dos Estados<sup>807</sup>. A aparición de problemas específicos a escala planetaria (p.e., terrorismo internacional, pandemias periódicas, movementos especulativos do capital, efecto invernadeiro, etc.) e a consecuente necesidade de protexer os «bens públicos globais»<sup>808</sup> (p. e., a capa de ozono), a extensión e intensificación das relacións transnacionais a nivel social e estatal e a interrelación da política interior e exterior<sup>809</sup>, dan lugar á constitución de novas formas de asociación que reban os límites do Estado nacional.

“La globalización del tráfico económico y de las comunicaciones, de la producción económica y de su financiación, de las transferencias en tecnología y armamento, y, sobre todo, de los riesgos tanto ecológicos como militares, nos confronta con problemas que ya no pueden solucionarse dentro del marco de un Estado nacional o por las vías habituales hasta ahora de los acuerdos entre Estados soberanos. Si no cambia todo seguirá progresando el vaciamiento de la soberanía concebida en términos propios de los Estados nacionales y se hará necesario la construcción y la ampliación de las competencias políticas de acción a niveles supranacionales (…)”<sup>810</sup>.

A creación de organizacións políticas mundiais obedece, pois, á urxente necesidade que teñen os gobernos de responder conxuntamente aos novos desafíos xurdidos a raíz da mundialización, pero estas problemáticas demandan unha resposta global que transcende a cooperación interestatal e obriga a habilitar foros permanentes (ou puntuais, como os “cumes mundiais”) que contén tamén coa presenza dos novos actores non-estatais<sup>811</sup> (os *global players*<sup>812</sup>): unha pléiade de ONG's, organismos internacionais (FMI, Banco Mundial) e, incluso,

---

806 Held, (2002: 387).

807 “(…) en la UE la soberanía está ahora claramente dividida: cualquier concepción de la soberanía como una forma de poder público indivisible, ilimitada, exclusiva y perpetua – encarnada en un Estado individual – está muerta.” Held, (2002: 388).

808 “(…) «bienes públicos globales»; es decir, aquellos que no pueden ser satisfechos por cada Estado de forma individual, sino que exigen la colaboración entre ellos.” Vallespín, en A. Arteta, E. García Guitián y R. Máiz, (eds.), (2003: 419).

809 Habermas propugna unha «política interior mundial» (“*Weltinnenpolitik*”) en materia de seguridade internacional e dereitos humanos.

810 Habermas, (1999: 82-83).

811 Recoilo esta expresión de Habermas: “*Nichtstaatliche Akteure*”.

812 *Vid.* Vallespín, en A. Arteta, E. García Guitián y R. Máiz, (eds.), (2003: 421).

algunhas empresas multinacionais punteiras. O Estado nacional vese, pois, impelido a ter que adoptar “estrategias de cooperación con outros Estados, actores u organizaciones internacionales para proceder a una *gestión colectiva de las interdependencias globales* y facilitar así, mediante la cooperación internacional, aquello que no es capaz de resolver por sí mismo”<sup>813</sup>. A instauración deste heteroxéneo réxime mundial (ou «gobernanza global»<sup>814</sup>) constitúe unha alternativa posibilista á constatable mingua de poder dos gobernos nacionais, pero a súa vez, esta nova política multilateral comporta a cesión (voluntaria) de soberanía<sup>815</sup> en moitas parcelas tradicionalmente vinculadas á política nacional.

Terceira disxuntiva: soberanía nacional *versus* dereito internacional; con outras palabras: ¿en qué medida renunciaron os Estados á soberanía xurisdiccional? D. Held observa que ultimamente produciuse un significativo desprazamento na concepción do dereito internacional que, de ser entendido exclusivamente a modo dun conxunto de normativas xurídicas que regulan as relacións entre Estados soberanos dende o escrupuloso respecto ás lexislacións nacionais, toma en consideración a protección dos valores humanos elementais encarnados na Declaración Universal dos Dereitos Humanos; tal modificación na comprensión do dereito internacional plantexa un evidente conflito de competencias entre as maxistraturas nacionais e os tribunais internacionais, á vez que autoriza a inxerencia das instancias xurídicas de terceiros Estados en casos de delitos contra a humanidade. O tribunal internacional de Nüremberg, o tribunal Russell, a Corte Penal Internacional, a Corte Internacional de Xustiza das Nacións Unidas, ou as actuacións da Audiencia nacional española nos casos de Pinochet, da cúpula militar gobernante durante a guerra sucia en Arxentina ou dos ataques do exército israelí contra a poboación civil palestina son exemplos moi variados de que se está a producir un lento avance cara a un dereito cosmopolita cuio principio normativo supremo quedaría plasmado na Declaración Universal dos Dereitos Humanos<sup>816</sup>.

Abordaremos, a continuación, tres asuntos que enlazan coas anteriores disquisicións acerca dos dereitos humanos: en primeiro lugar, a tensión entre os dereitos do cidadán e os dereitos do home, que nos conduce, en segundo lugar, a polemizar acerca da cidadanía como o lugar idóneo para os dereitos civís, políticos e sociais, e por último, poremos en cuestión o *estatus* dos dereitos humanos.

---

813 Vallespín, en A. Arteta, E. García Guitián y R. Máiz, (eds.), (2003: 408).

814 *Vid.* Vallespín, en A. Arteta, E. García Guitián y R. Máiz, (eds.), (2003: 419-421).

815 En contra da opinión maioritaria, Kymlicka opina que as decisións que toman os Estados sobre determinados acordos ou institucións internacionais son unha proba palpábel da súa soberanía política, *vid.* Kymlicka, (2003: 380-381).

816 Esta é, alomenos, a convicción declarada (ou o desexo esperanzado) de autores como David Held e Jürgen Habermas.

A contraposición entre os dereitos do cidadán e os dereitos humanos remite a outras coñecidas tensións: patriotismo *versus* cosmopolitismo, particularismo *versus* universalismo, republicanismo *versus* iusnaturalismo liberal, etc. A problemática inherente a todas estas dicotomías expresa a mesma dificultade por intentar conciliar os dereitos do home cos do cidadán: “si la ciudadanía es un estatus de derechos exclusivos de los ciudadanos, ¿cómo puede conjugarse con el reconocimiento de derechos humanos, de derechos que corresponden a cualquier persona como tal?”<sup>817</sup>

Dende unha óptica particularista, na medida en que a cidadanía vai indisociabelmente ligada á plena pertenza a unha comunidade política, disfrutarán dos dereitos específicos dos cidadáns (p. e., o dereito de residir no territorio nacional, de elixir ou ser elixido representante político, etc.); unicamente aqueles individuos que posúen o *estatus* de cidadanía, mentres que unha perspectiva universalista<sup>818</sup> avoga por dispensar un idéntico tratamento a todas as persoas, nacionais e estranxeiros, facendo extensíbeis os dereitos de cidadanía ao conxunto dos habitantes da comunidade política; “la argumentación universalista lleva, por consiguiente, hacia la disolución de la diferencia entre derechos del hombre y derechos del ciudadano”<sup>819</sup>.

Na mesma liña de discusión preguntábase Tom Bottomore se a cidadanía proporcionaba o espazo teórico-práctico máis axeitado para o futuro desenrolo dos dereitos individuais (máxime tendo en conta a repercusión da globalización e do multiculturalismo sobre o Estado e a cidadanía nacionais). En resposta aos desafíos do presente, Bottomore propoñía encadrar os dereitos de cidadanía dentro dunha visión máis abarcante, “y he llegado a la conclusión de que debemos examinar los derechos civiles, políticos y sociales no tanto en el marco de la ciudadanía como en el de una concepción más general de los derechos humanos”<sup>820</sup>. Consecuentemente, o sociólogo británico apostaba pola institucionalización dun *corpus* de dereitos humanos (de aplicación tanto no ámbito internacional como no interno dos Estados) do que serían portadores todos e cada un dos individuos que viven e traballan nun país (independentemente de cal sexa a súa nacionalidade). Á marxe doutras dificultades que derivan da proposta de englobar os dereitos de cidadanía dentro dos dereitos humanos, queda aínda pendente a indagación sobre a natureza destes últimos: ¿son simplemente preceptos morais ou posúen o rango de normas xurídicas?, ¿obedecen a unha acertada síntese entre o dereito natural e o dereito positivo?

---

817 J. Peña, en A. Arteta, E. García Guitián y R. Máiz, (eds.), (2003: 227).

818 Javier Peña sinala que “la ciudadanía moderna, tal como se define a partir de las revoluciones francesa y americana, es universalista. Los revolucionarios no justifican su demanda de reconocimiento de derechos en méritos o condiciones adscriptivas particulares, sino en lo que les iguala como seres humanos, que requieren ciertas condiciones para una vida digna de su naturaleza.” J. Peña, en A. Arteta, E. García Guitián y R. Máiz, (eds.), (2003: 227).

819 J. Peña, en A. Arteta, E. García Guitián y R. Máiz, (eds.), (2003: 227).

820 (Marshall e) Bottomore, (1998: 136).

Habermas admite que a ambivalencia da formulación moderna dos dereitos (do home e do cidadán) dá lugar a estas e outras moitas interrogantes; certamente, xa que por unha parte, adecúanse a unhas disposicións constitucionais de carácter positivo, pero, por outra parte, sobrepasan o ámbito da lexislación positiva constituíndo dereitos que corresponden a cada individuo como persoa<sup>821</sup>. Esta ambivalencia suscita innumerabeis controversias filosóficas respecto do *estatus* dos dereitos humanos, que oscilan dun extremo a outro: ou ben son contemplados como unha especie de híbrido entre a prescrición moral e o ordenamento xurídico positivo, ou ben se lle atribúe o rango de dereitos naturais, esencialmente diferentes do dereito positivo. Habermas toma parte no debate afirmando que se ben é certo que os dereitos humanos comparten certos trazos coa moral, posúen, non obstante, unha indiscutíbel natureza xurídica.

“El concepto de derechos humanos no tiene una procedencia moral, sino que representa una acuñación específica del concepto moderno de derechos subjetivos, es decir, de una terminología jurídica. Los derechos humanos poseen *originariamente* una naturaleza jurídica. Lo que le presta la apariencia de derechos morales no es su contenido y con mayor motivo tampoco su estructura, sino su sentido de validez que trasciende los ordenamientos jurídicos de los Estados nacionales”<sup>822</sup>.

Os dereitos humanos incorpóranse ás normativas constitucionais en forma de dereitos fundamentais (“*Grundrechte*”) que outorgan aos cidadáns unha serie de liberdades básicas en calidade de persoas, non só como membros do Estado, “incluso aunque los derechos humanos se hagan efectivos en el marco de un ordenamiento jurídico nacional, fundamentan en ese marco de validez derechos para todas las personas, no sólo para los ciudadanos [“*Staatsbürger*”]”<sup>823</sup>.

De aquí deriva a súa semellanza principal coas normas morais: mentras as demais reglamentacións legais reúnen unha heteroxeneidade de argumentos que asentan a súa lexitimidade en razóns morais, éticas, pragmáticas, políticas, etc.; os dereitos fundamentais, na medida en que atinxen a bens humanos xeralizabeis, non precisan doutra xustificación que a moral (“*dass moralische Argumente «zu ihrer Begründung hinreichen»*”). Pero Habermas insiste en que a fundamentación moral dos dereitos básicos non os priva da súa esencia xurídica, non os converte en preceptos morais<sup>824</sup>. A pesar do seu elevado contido moral, posúen a estrutura distintiva do dereito: son dereitos subxectivos que se reclaman (e garanten) dentro dun

---

821 “Aunque no es ninguna casualidad que los derechos humanos adoptaran ya en el contexto de aquellas primeras constituciones una forma concreta, a saber: como derechos fundamentales que han de ser garantizados en el marco de un ordenamiento jurídico nacional.” Habermas, (1999: 174).

822 Habermas, (1999: 175).

823 Habermas, (1999: 176).

824 “*Dieser Modus der Begründung nimmt jedoch den Grundrechten keineswegs ihre juridische Qualität, macht aus ihnen keine moralischen Normen.*” Habermas, (1996: 224).

ordenamento xurídico concreto<sup>825</sup>, sen embargo, persiste a ambigüidade respecto da súa natureza, en particular, debido a que o seu pretendido alcance universal vese restrinxido ao espazo do Estado democrático de dereito; en parte, tamén, a causa da súa debilidade no ámbito do dereito internacional, pero aínda contando con estes hándicaps, constitúen, para Habermas, un referente ineludíbel dunha futura orde cosmopolita.

Cuarta e última disxuntiva (proposta por D. Held): medioambiente e cultura nun marco global *versus* políticas nacionais. O Estado, como responsábel de que os cidadáns vivan nun entorno saudábel, vese confrontado coas graves problemáticas medioambientais a escala mundial (a redución da capa de ozono, o avance da deforestación e a desertización, a diminución dos acuíferos, etc.); a magnitude do problema excede a capacidade individual dos Estados e esixe adoptar medidas conxuntas máis alá dos territorios nacionais, posto que a degradación medioambiental non coñece fronteiras. Por este motivo hai unha convicción xeralizada na opinión pública mundial de que as actuacións en materia medioambiental – para ser eficaces – deben deixar de ser políticas exclusivamente nacionais, por tanto, dada a especificidade dos problemas medioambientais, tamén neste campo se verifica unha perda de autonomía por parte do Estado; aínda así, os gobernos nacionais son, en xeral, sumamente remisos a ceder parcelas de soberanía en cuestións de protección do entorno natural, tal e como exemplifican os “cumes mundiais” dedicados a abordar cuestións ecolóxicas que rematan nun estrepitoso fracaso ou ben na escenificación duns acordos (precarios) acadados, na meirande parte das veces, para contrarrestar a presión da opinión pública mundial.

Pasemos a explorar a tensión entre o tradicional papel do Estado como promotor-protector da cultura e da identidade nacionais e a “globalización mediática”. Baixo esta expresión podemos englobar moitos dos fenómenos acontecidos no ámbito da comunicación e da cultura sinalados por D.Held: o dominio do inglés como “lingua franca”, o auxe e extensión das novas tecnoloxías da comunicación e da información, a constitución de auténticos emporios de *mass-media*, etc. Fenómenos sociais aos que cómpre engadir a especificidade de internet como soporte dun variopinto conglomerado de noticias, contidos culturais e redes de relacións interpersoais de carácter horizontal e interactivo. Neste punto resulta oportuno destacar a incidencia que esta globalización mediática ten sobre o Estado-nación, segundo o criterio de D. Held:

“(...) en su conjunto, estos desarrollos indican la extensión de muchas nuevas formas y medios de comunicación más allá de las fronteras, y el establecimiento de nuevos tipos de vínculos entre pueblos y naciones. Como resultado de todo ello, ha disminuido la capacidad

---

825 “(...) gehören Menschenrechte ihrer Struktur nach zu einer Ordnung positiven und zwingenden Rechts, die einklagbare subjektive Rechtsansprüche begründet.” Habermas, (1996: 225).

de los dirigentes políticos nacionales para respaldar una cultura nacional”<sup>826</sup>.

Non só a multiculturalidade, senón tamén a globalización, en tanto que procesos estreitamente entrelazados, plantexan serias dificultades ao Estado como baluarte dunha identidade e dunha cultura nacionais que poidan servir de elementos de integración comunitaria e de cohesión social. A homoxeneidade cultural do tradicional Estado-nación que serviu de base para a creación dunha identidade colectiva contrasta coa situación actual, “el Estado ha perdido gran parte de su capacidad para conformar una identidad común; la esfera de la cultura se ha desprendido ya en buena parte del adjetivo «nacional» para convertirse en una dimensión mucho más plural y mestiza”<sup>827</sup>.

Ademais, a era da globalización caracterízase polo pulular de identidades plurais que non sempre son doadas de subsumir baixo un común sentimento de pertenza nacional<sup>828</sup>; nun contexto dominado pola multiculturalidade e a globalización, ¿cales son as novas formas de identidade colectiva, de cohesión e integración social e de pertenza políticas adecuadas para a cidadanía democrática? Como xa indicamos máis arriba, segundo Habermas, o Estado-nación foi quén de xerar un novo substrato cultural vencellado á pertenza nacional capaz de fornecer as bases para a necesaria solidariedade cívica. Deste xeito se resolvía dunha vez, por unha banda, o problema da lexitimación do poder político, derivado da ausencia de sustento teolóxico para un Estado nacional sometido a un incipiente proceso de secularización, e por outra banda, facíase fronte aos retos da integración social, como consecuencia da acelerada descomposición da estrutura estamental. O Estado nacional serviuse dunha conciencia nacional culturalmente connotada para cimentar a sociedade moderna e resolver os seus déficits de lexitimación e integración; a posterior evolución da comunidade nacional cara á forma política do Estado democrático de dereito permitiu ampliar as bases lexitimadoras e de cohesión social recorrendo á participación política e ao estatuto de cidadanía. Malia isto, Habermas insiste en non perder de vista un dato crucial: o Estado constitucional democrático non se desprendeu da idea culturalmente impregnada de “nación” para inducir, a partir do sentimento nacional, unha identidade cívica común<sup>829</sup>. A participación democrática e a cidadanía republicana, por si soas, sen a forza movilizadora da lingua e da historia compartidas capaces “de apelar al corazón y al alma”, resultaban insuficientes para a magna tarefa de promover unha identidade colectiva; “este

---

826 Held, (2002: 392).

827 Vallespín, en A. Arteta, E. García Guitián y R. Máiz, (eds.), (2003: 412).

828 Aínda que Fernando Vallespín pon como exemplo aos EE.UU. para amosar que “el sentimiento nacional sigue funcionando como mecanismo integrador de toda esa pluralidad identitaria.” Vallespín, en A. Arteta, E. García Guitián y R. Máiz, (eds.), (2003: 412).

829 “La nación o el espíritu de un pueblo (*Volksgeist*), esto es, la primera forma moderna de identidad colectiva en general, suministra un substrato cultural a la forma estatal jurídicamente constitucionalizada.” Habermas, (1999: 89).

hueco lo cubre la idea de nación. Esta idea les hizo tomar conciencia a los habitantes de un determinado territorio estatal de una nueva forma de pertenencia compartida, una forma jurídica y políticamente mediada”<sup>830</sup>.

Este solapamento de cultura e política, de nación e cidadanía, de pertenza e dereitos, resultou á postre necesario para cumprir as adecuadas tarefas de integración<sup>831</sup>, pero hoxe en día, unha vez que a globalización e a diversidade cultural deixaron a súa impronta sobre o Estado nacional, esa vía de incorporación a unha comunidade política culturalmente uniforme está obsoleta. Da constatación do *factum* do pluralismo (“*in unseren pluralistischen Gesellschaften*”) arrinca a proposta habermasiana dunha integración política a través do proceso democrático; a integración na comunidade política esixía, como sabemos, a adhesión ao “patriotismo da constitución” (expresión coa que se alude a unha determinada lectura dos principios constitucionais en función dos propios avatares históricos), pero este respecto ao patriotismo constitucional só pode ser esixido baixo a condición de que a cultura maioritaria da sociedade non enchope completamente a cultura política do Estado, para evitar un proceso encuberto de aculturización das minorías. Pola súa parte, as diversas subculturas deben asumir os principios constitucionais materializados<sup>832</sup> – inevitablemente – no concreto ordenamento xurídico dunha comunidade política particular; a todos aqueles que estiman insuficiente este mecanismo de incorporación á comunidade política, responde Habermas que para que a cohesión interna das sociedades pluralistas sexa realmente factíbel, a integración política da cidadanía ten que rebasar o estreito marco formal da democracia liberal, asegurándolle aos cidadáns o disfrute efectivo dos seus dereitos<sup>833</sup>.

“Los ciudadanos deben poder experimentar *el valor de uso de sus derechos* [*“Gebrauchswert ihrer Rechte”*] también en la forma de seguridad social y de reconocimiento recíproco de las diferentes formas de vida culturales. La ciudadanía democrática desplegará una fuerza integradora, es decir, creará solidaridad entre extraños, si se hace valer como un mecanismo con el que se realicen de facto los presupuestos para la existencia de las formas de vida deseadas.”<sup>834</sup>

En todo caso, as dúbidas persisten, ¿cales son as posibilidades reais de socialización política do minguado Estado posnacional nun mundo postpolítico (“*nachpolitischen Welt*”) gobernado

830 Habermas, (1999: 89).

831 “*Diese Integrationsfunktion konnte er um so eher erfüllen, als sich der Rechtsstatus des Bürgers mit der kulturellen Zugehörigkeit zur Nation verband.*” Habermas, (1996: 141).

832 “La exigencia de coexistencia en igualdad de derechos se encuentra sometida a la reserva de que las confesiones y prácticas protegidas no pueden contradecir los principios constitucionales vigentes (tal como sean entendidos en la respectiva cultura política).” Habermas, (1999: 95).

833 “(...) *la primacía* que ha de gozar la cuestión de la realización de los derechos fundamentales.” (*Verwirklichung von Grundrechten*) Habermas, (1999: 97).

834 Habermas, (1999: 95-96).



polas omnipresentes compañías transnacionais que impoñen os seus patróns de endoculturación a través do ocio e do negocio regrados a escala planetaria? Aínda contando coa súa viabilidade, ¿que tipo de identidade cívica deriva desta socialización política (“*politische Vergesellschaftung*”) posnacional?

Fronte á resposta habermasiana dunha socialización política creadora de identidades posnacionais alén da comunidade nacional étnica ou culturalmente homoxénea, Kymlicka mantén unha idea da identidade nacional vencellada a unha cultura societal. Malia os procesos de globalización que afectan ao ámbito cultural – segundo o criterio do autor – o Estado ten un papel relevante na defensa e promoción da cultura e identidade nacionais<sup>835</sup>; como xa indicamos noutra ocasión, a idea dun Estado culturalmente neutral, meramente protector dos dereitos individuais e garante dos principios constitucionais, pero que non promociona ningunha identidade ou cultura particular, é unha quimera. Lembremos que, para Kymlicka, as culturas societais son o contexto de referencia no que as persoas desenrolan a súa autonomía individual, “la participación en una cultura nacional, lejos de inhibir la elección individual, es lo que da pleno significado a la libertad individual”<sup>836</sup>.

Esta estreita relación entre a autonomía persoal e a pertenza cultural constitúe por si mesma un importante motivo para reclamar a protección estatal da cultura societal propia, máxime cando, segundo o autor, a maioría dos cidadáns manifestan o seu desexo de vivir en liberdade e igualdade dentro da súa propia cultura societal<sup>837</sup>. É xustamente a preservación da cultura nacional en aras da súa viabilidade futura a que xustifica as políticas de inmigración restritivas e os programas de integración cultural a fin de protexer a cultura autóctona (que podería verse ameazada pola entrada masiva de inmigrantes). A diferenza dos que nun contexto de intercambio cultural extensivo e intensivo, resultado da interdependencia global, abdican da cultura vernácula<sup>838</sup>, Kymlicka reafirmase na convicción de que existe un estreito nexo entre a cidadanía democrática e a identidade nacional. A identidade cívica democrática non precisa do “cemento

---

835 “(...) para los nacionalistas liberales una de las tareas legítimas y esenciales del gobierno consiste en proteger la viabilidad vigente de las culturas nacionales y, de manera más general, en expresar las identidades nacionales de las personas.” Kymlicka, (2003: 241).

836 Kymlicka, (2003: 229).

837 “Por ejemplo, son pocos los ciudadanos de las democracias liberales partidarios de un sistema de fronteras abiertas que permita a las personas cruzarlas libremente y establecerse, trabajar y votar en cualquier país que elijan. Este sistema incrementaría de forma espectacular el ámbito en el que las personas recibirían trato de ciudadanos libres e iguales. Y sin embargo, las fronteras abiertas también harían más probable que la comunidad nacional de esos mismos ciudadanos se viera invadida por pobladores de otras culturas y que se vieran incapaces de asegurar su supervivencia como cultura nacional distinta.” Kymlicka, (2003: 237).

838 A diferenza das teses que poñen en tea de xuízo a noción de «cultura diferenciada», posto que vivimos desarraigados, xa que as nosas referencias culturais veñen dadas pola escolma de elementos heteroxéneos pertencentes a distintas sociedades («caleidoscopio de culturas»), Kymlicka ratifica a validez da idea de «cultura societal»: a enorme mestizaxe e difusión cultural da nosa época permite integrar produtos culturais procedentes de diversas comunidades, pero sempre dentro da propia cultura societal.

social” dunha relixión, ideoloxía, modo de vida ou dunha orixe étnica común, pero ten que asentarse sobre unha lingua compartida polos cidadáns. A lingua común eríxese nunha condición necesaria da política democrática na medida en que fai posíbel a deliberación política, axuda a configurar unha opinión pública e unha vontade colectiva, e constrúe unha identidade compartida dentro do perímetro dunha unidade política delimitada lingüisticamente<sup>839</sup>.

“Por consiguiente, la evidencia sugiere que la lengua tiene una profunda importancia en la construcción de las comunidades políticas democráticas. De hecho, ha ido volviéndose cada vez más importante para definir las comunidades políticas y estas comunidades políticas de demarcación lingüística siguen siendo el principal foro para los debates democráticos participativos y para la legitimación democrática de otros niveles y foros de gobierno.”<sup>840</sup>

En síntese, malia os apoloxetas da globalización, as comunidades nacionais (constitúan Estados ou non) seguen sendo os espazos máis importantes para a política democrática; é neste sentido no que cómpre entender a frase de Kymlicka de que “la política democrática es la política de lo vernáculo”.

Pero retomemos en conxunto as disxuntivas plantexadas por D. Held para extraer as conclusións finais; en opinión do autor, a nova conxuntura internacional supón unha drástica modificación no papel que tradicionalmente desempeñaba o Estado nacional. A política desborda as habituais canles estatais, o que redunda negativamente na redución da marxe de manobra dos gobernos nacionais, “podría asegurarse que el funcionamiento de los Estados en un sistema internacional progresivamente más complejo limita su autonomía (modificando el equilibrio entre los costes y los beneficios de las políticas) y afecta cada vez más a su soberanía”.<sup>841</sup>

Xorden así, novamente, unha serie de interrogantes relativas á vixencia da noción de comunidade(-unidade) política, á posíbel reubicación da autodeterminación colectiva, e especialmente, respecto do foro político máis axeitado para a democracia.

### ***5.2. A política democrática na era dos mercados mundiais e da internet.***

Os tempos presentes, como xa indicáramos ao comezo deste capítulo, obrigan a revisar a política e o político dentro dun contexto moito máis amplo marcado pola globalización. O *factum* da mundialización esixe tamén repensar a democracia e a cidadanía dende uns parámetros novos. Este é o reto que asumiron aqueles pensadores que tratan de reelaborar os conceptos

---

839 Tese que pon en entredito non só a ambiciosa aspiración habermasiana de construír unha «identidade europea» (cif. “Europa: en defensa de una política exterior común”, artículo de Habermas e Jacques Derrida publicado no diario El País, mércores, 4 de xuño de 2003), senón tamén unha meta moito máis modesta, como a da constitución dunha opinión pública europea: “la evidencia que nos llega de Europa sugiere que las diferencias lingüísticas siguen siendo un obstáculo para el desarrollo de una auténtica «opinión pública».” Kymlicka, (2003: 235).

840 Kymlicka, (2003: 236).

841 Held, (2002: 395).

normativos de democracia e cidadanía para axustalos ás circunstancias imperantes. Desta tentativa nace unha serie de propostas teóricas centradas nos ideais de cidadanía e democracia cosmopolitas cuio expoñente máis destacado é David Held<sup>842</sup>. O punto de partida é a fidedigna constatación da perda de autonomía e soberanía do Estado nun mundo interconectado, que, a súa vez, mingua a potestade da cidadanía no ámbito nacional ao poñer en cuestión elementos clave da lexitimidade democrática (o exercicio da autonomía pública, a rendición de contas e a responsabilidade dos gobernantes, etc.); por tanto, “el significado de la democracia debe ser replanteado en relación con el solapamiento de una serie de procesos y estructuras locales, regionales y mundiales”<sup>843</sup>.

Pero o recoñecemento das consecuencias que da globalización se derivan para o Estado non nos debe levar a confundir as propostas de Held coas teses dos “hiperglobalizadores” que predicán o final da comunidade política nacional e a súa substitución polas organizacións transnacionais convertidas nas flamantes e exclusivas instancias de poder. As análises de Held non son tan burdas, senón que conteñen numerosos matices: a pesar da redución dos niveis de autonomía e soberanía dos Estados, estes seguen a desempeñar un decisivo papel, cara a dentro e cara a fóra das súas fronteiras (primeira matización). Pero dada a internacionalización e a interdependencia das problemáticas económicas, ecolóxicas, sanitarias, militares, etc., acaparan cada vez máis protagonismo as instancias de toma de decisión a escala internacional nas que – ao lado dos Estados nacionais – se integran os novos actores da escena política mundial (segunda matización).

“Una democracia cosmopolita no debería demandar una disminución *per se* de la capacidad estatal en todo el mundo, sino que debería perseguir la ampliación y desarrollo de las instituciones democráticas en los niveles regional y mundial como complemento necesario de dichos desarrollos en el nivel de la nación-Estado. Esta concepción de la democracia se basa en el reconocimiento de la persistente importancia de las naciones-Estado, aunque abogue por un estrato de gobierno que imponga una limitación a la soberanía nacional”<sup>844</sup>.

De todos modos, a mundialización socava a tradicional base territorial da política, circunscrita ao ámbito nacional que – como acabamos de dicir – se despraza cara aos foros internacionais a consecuencia da interdependencia global de extensos sectores da actividade humana. Ante esta novedosa situación, a estratexia dos Estados pasa por adherirse a organismos

---

842 Segundo Fernando Vallespín, as tres achegas principais da actual teoría política encamiñadas á democratización das organizacións políticas internacionais son: o modelo de democracia cosmopolita de D. Held, o da democracia sectorial ou funcional e o asociacionismo e activismo espontáneo, *vid.* Vallespín, en A. Arteta, E. García Guitián y R. Máiz, (eds.), (2003: 414).

843 Held, (2002: 393-394).

844 Held, (2002: 395).

económicos, militares e xurídicos de carácter transnacional con vistas a afrontar coordinadamente unhas problemáticas de dimensións mundiais. A crucial importancia das organizacións transnacionais na adopción de medidas en áreas altamente sensíbeis para o conxunto da poboación mundial vai en aumento, pero o gran hándicap destas estruturas políticas internacionais radica no seu acusado déficit democrático: no mellor dos casos, trátase de foros de relacións intergubernamentais que permiten un control indirecto a través da opinión pública nacional e internacional; no peor dos casos, están integradas por organismos internacionais de escasa transparencia que escapan completamente a unha rendición de contas democrática; por este motivo, a gran aposta de Held consiste en garantir a cidadanía democrática na era da globalización a través da democratización dos organismos internacionais, para o cal se precisan estruturas e formas de participación políticas innovadoras e acordos coa democracia e a cidadanía cosmopolitas.

“(…) la democracia no sólo será un asunto nacional, sino una cuestión transnacional, a ser posible tanto en el seno de un territorio geográfico limitado como en el ámbito más amplio de la comunidad internacional. La viabilidad de la democracia pasa hoy por un marco ampliado de instituciones y organismos democráticos.”<sup>845</sup>

Os principios xerais nos que se deben inspirar os arranxos institucionais dos que precisa a instauración dunha orde democrática cosmopolita cífranse en dous: por un lado, a (re-)construción de estruturas de toma de decisión a nivel rexional e internacional que respondan eficazmente a problemas que superan as posibilidades de actuación das políticas nacionais; por outro lado, será necesario habilitar as adecuadas canles de control e participación democráticas a nivel rexional e mundial. A capacidade na xestión dos problemas mundiais<sup>846</sup>, o carácter participativo e a responsabilidade e rendición de contas, en tanto que principios xerais da democracia cosmopolita, deben materializarse, a curto prazo, nunha serie de reformas das organizacións internacionais xa existentes e, a medio e longo prazo, na creación de novas institucións democráticas de alcance global. A grandes trazos, no que atinxe ás medidas encamiñadas a refacer as estruturas transnacionais coas que xa contamos, destacan un conxunto de propostas relativas a reformar as principais institucións da ONU (en particular, o Consello de Seguridade)<sup>847</sup>; este proceso de reestruturación debería dar paso, nunha segunda etapa, á refundación das Nacións Unidas a partir dunha convención constituínte que culminaría coa

845 Held, (2002: 395).

846 “No cabe pensar en un orden mundial y económico más pacífico y justo sin instituciones internacionales con capacidad de acción (...)” Habermas, (1999: 105).

847 “Tal como está constituida actualmente, la ONU combina dos principios contradictorios de representación: la igualdad de todos los países (un país, un voto, en la Asamblea General) y la deferencia al poder geopolítico (poder especial de veto en el Consejo de Seguridad para los miembros con actual o antiguo estatus de superpotencias).” Held, (2002: 396).

instauración dunha asemblea democrática internacional que “abogaríase sin reservas por situar los principios de representación democrática por encima de los de la política de superpotencias”<sup>848</sup>. Á marxe das evidentes dificultades que – dende o inicio – ten que encarar este proxecto<sup>849</sup>, esta nova instancia política funcionaría, de feito, como “el centro internacional de consideración y examen de los problemas mundiales más acuciantes”<sup>850</sup>, pero máis alá deste carácter consultivo-deliberativo, a asemblea democrática internacional adquiriría o *estatus* de instancia lexislativa mundial encargada de fixar uns criterios xerais de actuación para os Estados e as organizacións rexionais e transnacionais. Criterios xerais que – oscilando entre as denominadas *soft law* e *hard law*<sup>851</sup> – toman ás veces a forma de recomendacións e que, noutras ocasións, adquieren o carácter de imposicións: “debe establecerse una distinción entre los instrumentos legales que tendrían estatus de ley al margen de cualquier negociación o acción ulterior por parte de una región, un Estado o un gobierno local, y los instrumentos que requerirían de ulteriores deliberaciones”<sup>852</sup>.

Obviamente, o autor é plenamente consciente de que o cumprimento das normativas xurídicas emanadas do corpo lexislativo mundial esixe o servizo dunha forza coercitiva internacional. Resulta evidente que esta nova organización internacional, que, a fin de contas, acabaría funcionando como un auténtico parlamento mundial<sup>853</sup>, rebasa con creces o ámbito do tradicional dereito internacional instituído interestatalmente para dar lugar a un xenuíno dereito cosmopolita xurdido dunha asemblea lexislativa supra-estatal. Este parlamento mundial rexeríase pola asunción dos principios democráticos e o respecto aos Dereitos Humanos; en concreto, a protección dos Dereitos Humanos a nivel mundial requiriría da potenciación da Corte Penal Internacional e a reformulación da Corte Internacional de Xustiza para dotala dunha xursidición vinculante – non meramente arbitral – en materia de violación dos dereitos fundamentais e convertila nunha instancia xurídica á que poidesen apelar as persoas a título individual<sup>854</sup>.

Neste contexto de discusión, tamén cabe mencionar que Habermas secunda as suxerencias de

---

848 Held, (2002: 396).

849 “Entre los problemas que habría que afrontar estaría la definición de las reglas que determinarían la base representativa de la asamblea: ¿un país, un voto? ¿Se asignarían representantes de acuerdo con la población de cada país? ¿Podrían estar representadas las principales organizaciones funcionales internacionales?” Held, (2002: 396).

850 Held, (2002: 397).

851 “Una distinción cada vez más generalizada es aquella que distingue entre, de un lado, las prescripciones «fuertes» de derecho internacional (*hard law*), es decir, aquellas que se apoyan en los tratados en vigor tras haber sido aprobados por los diferentes parlamentos, y, de otro, las normas «débiles» (*soft law*), que más bien reflejan principios generales, propósitos o concepciones morales que todavía no se han traducido en «derecho».” Vallespín, en A. Arteta, E. García Guitián y R. Máiz, (eds.), (2003: 457).

852 Held, (2002: 397).

853 De forma complementaria, D. Held tamén avoga pola constitución de parlamentos rexionais e a convocatoria de referendos transnacionais co obxectivo de profundizar nas dinámicas de «rexionalización política».

854 Na actualidade, a xurisdición da Corte Internacional de Xustiza das Nacións Unidas está restrinxida ás relacións entre os Estados.

Held en tres aspectos fundamentais<sup>855</sup> que acabamos de suliñar: a reorganización do Consello de Seguridade, a instauración dunha xustiza internacional e a creación dun parlamento mundial. Sería baixo o amparo desta organización parlamentaria global que a cidadanía democrática adquiriría a súa plena dimensión cosmopolita: “en este parlamento non estarían representados los pueblos a través de sus gobiernos, sino por medio de representantes elegidos por la totalidad de los ciudadanos del mundo (*Weltbürger*)”<sup>856</sup>.

Todas estas instancias xudiciais, lexislativas e executivas de índole transnacional e supra-estatal (creadas ou reformadas), que expuxemos sucintamente, non suprimen o rol político dos Estados nacionais, pero se superpoñen a eles en máis dun sentido; por unha parte, dan conta dunha nova realidade plasmada no solapamento das diversas unidades políticas dende o nivel local ate o mundial. Dende esta perspectiva, a pesar dos desafíos que conleva a globalización, as novas circunstancias tamén ofrecen oportunidades para “la recuperación de una democracia intensiva y participativa en los niveles locales como complemento de las asambleas deliberativas de rango mundial. Es decir, presagian un orden político de naciones, ciudades y asociaciones ciudadanas al mismo tiempo que de regiones y redes mundiales”<sup>857</sup>.

A democracia cosmopolita artellaríase en base a unha cidadanía democrática múltiple que se despregaría a través dunha variedade de esferas políticas concéntricas<sup>858</sup>; por outra parte, as novas organizacións mundiais se superpoñen aos gobernos nacionais no sentido de que se converten nas instancias últimas de decisión no tocante aos puntos incluídos na axenda global:

“La causa de la democracia cosmopolita es la causa de la creación de nuevas instituciones políticas que coexistirían con el sistema de Estados pero que invalidarían a dichos Estados en esferas de actividad claramente definidas que tuvieran consecuencias transnacionales e internacionales claramente demostrables (...).”<sup>859</sup>

### **5.3. Críticas e problemas: ¿obsolescencia do Estado nacional?**

Son moitas as interrogantes que suscitan as diversas formulacións da democracia global que dende mediados dos anos noventa podemos atopar na teoría política. Os autores que apostan por esta alternativa ao predominante pensamento político centrado no Estado-nación, tratan de responder, en primeira instancia, ás preguntas máis inmediatas que plantexa a opción de estender

---

855 *Vid.* Habermas, (1999: 171-172).

856 Habermas, (1999: 171).

857 Held, (2002: 398).

858 Como sinala Javier Peña, “(...) el cosmopolitismo no tendría por qué ser incompatible con otras entidades menores, estatales, regionales y locales, más adecuadas para ciertas tareas. Puede realizarse en una *ciudad múltiple*, en la que las obligaciones de cada ciudadano como miembro de comunidades particulares se complementarían con las de miembro de una comunidad estatal y universal, en una secuencia de niveles de elaboración y aplicación de decisiones hasta llegar al de la «cosmópolis».” Peña, en A. Arteta, E. García Guitián y R. Máiz, (eds.), (2003: 230).

859 Held, (2002: 395).

a democracia a escala mundial: ¿cales son as institucións nas que se materializan a cidadanía e a democracia cosmopolitas? ou, ¿sobre que estruturas e plataformas se pode asentir unha democracia de alcance global? A pesar das respostas, persisten as dúbidas en relación cos aspectos máis controvertidos destes proxectos, a saber, aqueles relativos ás identidades e vencellos necesarios para a cidadanía e democracia cosmopolitas: “la inquietante cuestión de si en general una formación de la opinión y de la voluntad democrática puede adquirir fuerza vinculante más allá del nivel de integración proporcionado por el Estado nacional”<sup>860</sup>.

¿Existe un *demos* cosmopolita?, ¿cal é a identidade cívica acorde coa cidadanía mundial?, ¿pódese falar dunha sociedade civil a nivel planetario? en síntese, ¿é exportábel a democracia máis alá das fronteiras do Estado nacional?

Da man de Will Kymlicka recorreremos brevemente, en tres pasos, as críticas e as puntualizacións máis frecuentes das que son obxecto as propostas de democracia cosmopolita. En primeiro lugar, apuntaremos algunha das obxeccións á idea dunha cidadanía democrática global; en segundo lugar, amosaremos, por contraposición, as posibilidades que aínda alberga a cidadanía nacional no marco da mundialización e, por último, referirémonos a algúns aspectos nos que se complementa a democracia nos ámbitos nacional e internacional.

Empecemos pola declaración xeral de intencións de Kymlicka: “la globalización no restringe necesariamente el alcance de la ciudadanía democrática plena en la esfera nacional. Por el contrario, soy más escéptico respecto de la probabilidad de que podamos generar cualquier forma de ciudadanía transnacional”<sup>861</sup>.

Aínda que o autor manifesta fidedignamente o seu acordo con moitos apartados das teses de Held, adheríndose aos principios cosmopolitas de democracia e dos dereitos humanos, alberga numerosas dúbidas no tocante a outros asuntos. Os defensores da democracia global non contestan suficientemente ás preguntas relativas á clase de proceso de democratización, de dereitos, de virtudes e de identidades que son requiribéis para as institucións políticas internacionais. Dende esta perspectiva, resulta evidente que está pendente de construírse unha teoría normativa das organizacións transnacionais:

“Tenemos teorías bien desarrolladas sobre qué tipos de principios de justicia deberían ser puestos en práctica por las instituciones del Estado-nación; teorías bien desarrolladas sobre qué clases de derechos políticos deberían tener los ciudadanos respecto de estas instituciones nacionales; y teorías bien desarrolladas sobre qué tipos de lealtades y compromisos deberían observar los ciudadanos respecto de estas instituciones. Por el contrario, pocas personas tienen una idea clara respecto a qué principios de justicia, qué niveles de democratización o

---

860 Habermas, (1999: 105).

861 Kymlicka, (2003: 381).

qué normas de lealtad deberían aplicarse a las instituciones transnacionales.”<sup>862</sup>

Neste sentido, a aposta teórica de D. Held preséntase, a xuízo de Kymlicka, como unha das mellor fundamentadas; de todas formas, Kymlicka desconfía do carácter democrático das organizacións internacionais do presente e do futuro, manténdose reticente respecto da posibilidade real de estender os mecanismos de lexitimidade democrática máis alá do Estado nacional para xerar unha cidadanía transnacional. Kymlicka parte da afirmación de que fóra do ámbito do Estado-nación non se dan as condiciones necesarias para un proceso democrático de deliberación política<sup>863</sup> (e por ende, tampouco para a lexitimación democrática). Lémbrese que a identidade cívica común – xeradora dos lazos de solidariedade entre os cidadáns – constitúe a base imprescindible sobre a que se ergue o proceso democrático de configuración dunha opinión e vontade públicas. En opinión de Kymlicka, os elementos de cohesión social que fan viábel a democracia tan só se poden reunir arredor dunha identidade nacional compartida; “resulta difícil apreciar qué es lo que puede realizar esta misma función en el plano transnacional”<sup>864</sup>.

Así, por exemplo, se ben Kymlicka se mostra partidario de incrementar as cotas de transparencia e responsabilidade das institucións transnacionais mediante a incorporación das ONG’s, baixo ningún concepto se debe confundir o activismo internacional coa cidadanía democrática. As mobilizacións puntuais da poboación de distintos países en favor das reivindicacións da axenda global distan moito de constituír unha auténtica cidadanía democrática mundial<sup>865</sup>; aínda que se poda atisbar a tímida presenza dunha especie de sociedade civil global, esta carece da capacidade de xerar os lazos profundos e estabéis que precisa a cidadanía democrática, “estas propuestas no crearán ninguna forma de deliberación colectiva ni impulsarán ningún proceso de toma de decisiones que conecte y establezca vínculos entre los individuos con independencia de las fronteras nacionales”<sup>866</sup>.

Neste mesmo sentido se pronuncia Habermas, recoñecendo o papel das ONG’s en “la producción y movilización de opiniones supranacionales” que constitúen a semente dunha futura sociedade civil trabada internacionalmente (“*international vernetzten Zivilgesellschaft*”), pero esta incipiente sociedade civil mundial, factíbel grazas aos avances das tecnoloxías da información e da comunicación, capaz de erixirse no catalizador dos debates globais, non é quen,

---

862 Kymlicka, (2003: 263-264).

863 “(...) hay buenas razones para pensar que las unidades políticas nacionales y lingüísticas de carácter territorial proporcionan el mejor y quizás el único tipo de foro para una política genuinamente participativa y deliberativa.” Kymlicka, (2003: 382).

864 Kymlicka, (2003: 270).

865 “Personalmente, puedo tratar de influir en la política de deforestación de Brasil, pero eso no significa que los brasileños y los canadienses sean ahora miembros de alguna nueva comunidad democrática transnacional.” Kymlicka, (2003: 384).

866 Kymlicka, (2003: 384).



polo de agora, de sustentar unha xenuína cidadanía transnacional.

“No se puede desconocer, empero, que esa atención provocada temporalmente sobre temas específicos ha de ser canalizada por medio de las esferas públicas nacionales que funcionen. La comunicación continuada entre participantes alejados en el espacio que intercambian simultáneamente temas iguales de la misma relevancia requiere de estructuras que la sustenten. En este sentido, no existe todavía una esfera pública global, ni siquiera la urgente y necesaria esfera pública a nivel europeo.”<sup>867</sup>

Xa puxeramos de manifesto, noutro momento, as reticencias de Kymlicka respecto dunha opinión pública paneuropea. A razón é simple: a deliberación pública require dunha lingua común compartida polos cidadáns, polo que tan só as comunidades políticas nacionais proporcionan o marco máis adecuado para unha xenuína participación democrática<sup>868</sup>; non insistiremos neste asunto, o que nos interesa destacar é que fronte aos que poñen en solfa a capacidade política do Estado na conxuntura da globalización, o profesor canadiano defende que as comunidades políticas nacionais atesouran aínda importantes doses de autonomía. Por tanto, a mundialización non restrinxe a cidadanía democrática no ámbito nacional tan severamente como ás veces se dá a entender; o feito de que as distintas sociedades democráticas respondan de xeitos diversos aos impactos da globalización é unha proba palpábel da relevancia que aínda conservan as políticas nacionais.

“A pesar de hallarse sujetos al efecto de fuerzas similares, los ciudadanos de las democracias occidentales son capaces de responder a estas fuerzas de una manera propia y peculiar, reflejando de este modo sus distintas «políticas y culturas nacionales». Y la mayoría de los ciudadanos sigue apreciando esta capacidad para deliberar y actuar como una colectividad nacional, una capacidad basada en sus propias solidaridades y prioridades nacionales.”<sup>869</sup>

Pensar no Estado nacional como un espazo privilexiado para cobixar a democracia non é incompatíbel con admitir a urxente necesidade de organizacións políticas de alcance internacional, máxime nas circunstancias dun mundo interconectado e interdependente<sup>870</sup>. Por tanto, ábrese unha atractiva vía para que se complementen reciprocamente as políticas domésticas e as estratexias globais; nesta orde de cousas, cobra especial interese a posibilidade

---

867 Habermas, (1999: 159).

868 “(...) los foros políticos nacionales en una sola lengua compartida constituyen el principal espacio de participación democrática del mundo moderno y son más auténticamente participativos que los foros políticos de más elevado nivel que rebasan las fronteras lingüísticas.” Kymlicka, (2003: 253).

869 Kymlicka, (2003: 377).

870 “(...) necesitamos instituciones políticas que trasciendan las fronteras lingüísticas y nacionales. Necesitamos esas instituciones no sólo para bregar con la globalización económica, sino para tratar también los problemas medioambientales comunes y las cuestiones de seguridad internacional. Este hecho es ampliamente aceptado incluso por quienes siguen subrayando el carácter central de la condición de nación y de las identidades nacionales en el mundo moderno.” Kymlicka, (2003: 263).

de canalizar a orde do día da axenda global a través do ámbito nacional; así, ao mesmo tempo que se abordan as políticas mundiais a través dos debates internos, favorécese a rendición de contas dos organismos internacionais por medio do control dos gobernos nacionais<sup>871</sup>.

“Sin duda, si las instituciones internacionales son cada día más poderosas, tienen que poder rendir cuentas. Pero ¿por qué no podemos hacerlas indirectamente responsables, debatiendo en el ámbito nacional el modo de actuación que queremos que sigan nuestros gobiernos en los contextos intergubernamentales?”<sup>872</sup>

A sorte da cidadanía democrática corre parella á do Estado nacional: elementos clave da concepción liberal e republicana da cidadanía vense directamente concernidos pola desvalorización da soberanía estatal. Como acabamos de ver, a globalización pon en xaque a cidadanía republicana, posto que o baleiro da soberanía do Estado-nación deixa sen efecto real a participación dos cidadáns na autodeterminación colectiva; en consecuencia, a idea de participar na política nacional perde gran parte do seu sentido, pero a mundialización tamén incide negativamente na versión liberal da cidadanía, xa que, por exemplo, a intervención dos cidadáns nas institucións democráticas non asegura a súa autonomía individual (que permanece a expensas do que se decida nas esferas supra e transnacionais). En definitiva, sen apoio do Estado soberano, ideas inextricabelmente unidas á cidadanía democrática – na súa acepción liberal e republicana – como, por exemplo, a autonomía privada e pública, o consentimento<sup>873</sup>, o apoderamento (“*empowerment*”), a elección e representación democráticas, a rendición de contas (“*accountability*”) e a responsabilidade política (“*responsability*”)<sup>874</sup>, etc., redúcense a un mero formalismo.

“Las consecuencias son preocupantes, no sólo en lo que atañe al consentimiento y la legitimidad, sino también a todos los elementos clave de la democracia: la naturaleza de la circunscripción electoral, el significado de la representación, la forma y el alcance adecuados de la participación política y la relevancia de la nación-Estado democrática como garante de los derechos, los deberes y el bienestar de los sujetos.”<sup>875</sup>

## **6. Conclusións: dereitos, participación, pertenza.**

---

871 Neste punto, Kymlicka pon en dúbida tanto a eficacia como a viabilidade da táctica de «rendición de contas directa» das institucións transnacionais a través dos representantes elixidos pola cidadanía (a nivel nacional ou mundial), *vid.* Kymlicka, (2003: 383-385).

872 Kymlicka, (2003: 383).

873 “(...) la propia idea del consentimiento a través de las elecciones y la particular identificación de las unidades relevantes de acuerdo voluntario con las comunidades de un territorio limitado o un Estado son cuestionadas en el momento en que se considera el asunto de la interconexión estatal, regional y global (...)” Held, (2002: 378).

874 Dada a íntima conexión entre decisións e consecuencias políticas a nivel rexional ou mundial: “¿A quién deben dar cuenta de sus decisiones los responsables políticos? ¿Ante quién deben ser responsables?” Held, (2002: 378).

875 Held, (2002: 378).

A noción de cidadanía é produto do artellamento de tres dimensións esenciais que, asemesmo, se poden identificar *grosso modo* coas correntes máis fértiles da teoría política contemporánea, a saber, os dereitos (liberalismo), a participación (republicanismo) e a pertenza (comunitarismo). Estas tres vertentes da cidadanía, recollidas na clásica definición de T. H. Marshall, no seu cruzamento coas problemáticas do xénero, o multiculturalismo, a cidadanía social e a globalización, serven de guión para presentar as conclusións desta segunda parte da tese, ao mesmo tempo que xa nos permiten avanzar as temáticas e problemáticas da terceira e última parte deste traballo, titulada “Educación”.

### **6.1. Dereitos, deberes e cidadanía liberal.**

Na literatura política asóciase habitualmente a dimensión dos dereitos co liberalismo, dada a súa propensión a protexer o valor hexemónico da liberdade negativa tras o parapeto dos dereitos individuais indisponíbeis para o poder político. Á luz da tripla composición dos dereitos que integra a noción de cidadanía de T. H. Marshall, podemos afirmar que os dereitos civís son os dereitos liberais por antonomasia, xa que proporcionan precisamente os pre-requisitos legais que fan posíbel a autonomía individual. Pola súa parte, os dereitos políticos aparecen normalmente vencellados, xa dende as temperáns formulacións clásicas do liberalismo, ás institucións do Estado e aos seus procesos de lexitimación. Neste aspecto, a participación política restrínxese, por regra xeral, á política formal, reglada, institucional; ademais, os dereitos políticos adoitan aparecer, case sempre, como subsidiarios dos dereitos civís, como unha especie de derivado ou sucedáneo, e desempeñando un papel instrumental encamiñado a asegurar a liberdade individual. Sen embargo, é xusto recoñecer que os liberais son cada vez máis conscientes da relevancia da participación cidadá para o afianzamento e a reprodución da democracia liberal<sup>876</sup>. A supervivencia do réxime de liberdades do que disfrutaban os individuos nas sociedades democráticas avanzadas non só depende dunha axeitada organización institucional do aparato de Estado e da equidade dos principios de xustiza – habituais centros de interese da teoría política liberal –, senón tamén (ou sobre todo, aquí xa estaríamos considerando os diversos matices) das actitudes e aptitudes dos cidadáns. Conforme a esta convicción, introduciuse na teoría política liberal máis punteira, e cada vez con maior presenza, a temática das virtudes cívicas<sup>877</sup>

---

876 “La crisis del Estado de bienestar, los efectos de la apatía política generalizada en las sociedades desarrolladas, los problemas que requieren soluciones solidarias (medio ambiente, pobreza), muestran que las sociedades democráticas no pueden asentarse sólo sobre derechos e instituciones: dependen también de las cualidades y actitudes de sus miembros: sentimiento de identidad, tolerancia, participación, responsabilidad, y de su adhesión y participación en el sistema político. Es decir, necesitan *ciudadanos* comprometidos con su comunidad y con el interés colectivo, y no simplemente titulares de derechos y contribuyentes. Esto ha sido puesto de relieve con especial énfasis por comunitaristas y republicanos; pero también por muchos teóricos liberales.” Peña, en A. Arteta, E. García Guitián y R. Máiz, (eds.), (2003: 216).

877 “La ciudadanía ya no es sólo un estatus, un derecho que se ejerce de manera pasiva, sino un compromiso activo con la sociedad sin el que el orden liberal termina por convertirse en un orden impositivo. La exigencia del

(tradicionalmente asociada ao republicanismo). Deste modo, mediante a reflexión sobre o compromiso cívico, ampliase significativamente o concepto estándar de cidadanía de Marshall – máis apegado aos dereitos – para dar tamén cabida aos deberes; non obstante, será necesario poñer baixo cuarentena este recente entusiasmo liberal polo compromiso cívico, a falta dun exame máis pormenorizado da verdadeira natureza das virtudes liberais.

## **6.2. Máis alá da cidadanía formal: a cidadanía política republicana.**

A pesar das novas sensibilidades postas de manifesto polas últimas fornadas do liberalismo, persisten as críticas ao carácter (se non meramente, si preferentemente) formal da cidadanía liberal e as demandas dunha democracia máis plena e participativa. Especialmente, as diversas correntes que compoñen o variopinto panorama do actual republicanismo – convertido no abandeirado da cidadanía política – expresan abertamente a súa desafección cara á definición tipicamente liberal de cidadanía, politicamente débil, legalista e individualista. Mentres que o liberalismo segue entendendo ao cidadán como suxeito de dereitos e, en moito menor medida, como suxeito de deberes, e continúa albergando unha visión instrumental da política, o republicanismo pon o acento na mediación política que conecta intimamente democracia e cidadanía. A participación é consubstancial ao *demos*, de aí que sexa absolutamente urxente que a cidadanía recupere a dimensión política perdida nos labirintos burocráticos da democracia formal<sup>878</sup>.

Este posicionamento republicano, que sustenta unha concepción política da cidadanía, marca clarisimamente as distancias coas teses do liberalismo. O cidadán non é un individuo pasivo, un simple acreedor de dereitos ante o Estado, senón un suxeito activo que reclama e exercita os seus dereitos a través da participación política. Outorgarlle á cidadanía un sentido «forte» implica pensar aos individuos, social e historicamente incardinados, como axentes que actúan nun espazo político que se estende, potencialmente, alén dos límites das institucións. Así, a participación política convértese no baluarte do modo de vida democrático: sin a activa implicación dos cidadáns nos asuntos comúns, a democracia corre o risco de desvalorizarse; a saúde da sociedade democrática demanda cidadáns virtuosos e activos que transcendan as marxes da cidadanía

---

desarrollo de una serie de virtudes necesarias para el buen mantenimiento de la sociedad ha pasado a ser una reclamación común a las distintas corrientes de pensamiento político.” Juan Carlos Mougán, (C., 2003: 165), “Hacia una teoría de la educación para una ciudadanía democrática”, en J. Rubio Carracedo, J. M. Rosales y M. Toscano Méndez (eds.), (C., 2003: 163-189).

878 Dimensión política coa que a cidadanía republicana irrumpiu na historia moderna da man das revolucións francesa e americana, e que supuxo un contrapunto á cidadanía liberal, individualista, formal e politicamente débil; “en este contexto emergen las ideas de ciudadanía ligadas a la institución de la *soberanía popular* – frente a la idea de mera limitación del poder –, de la *ciudadanía política*, con su traducción en la existencia del espacio público o interés general – no ceñida la ciudadanía únicamente a la idea de «seguridad» individual –, la *idea de autonomía* en relación con la creación de leyes, así como el supuesto de la ciudadanía nacional-estatal.” F. Quesada, en Quesada, (dir.), (2002: 37-38).

formal.

Máis alá do presumíbel optimismo antropolóxico, das excesivas esixencias e das elevadas expectativas que subxacen baixo esta concepción republicana de cidadanía política, o auténtico motivo de discordia entre liberais e republicanos sitúase noutro lugar; mentres que o liberalismo parte do feito da existencia dunha pluralidade de estilos de vida boa, certas formas de republicanismo privilexian a vida política do cidadán activo como a auténticamente humana. De tal modo que a participación política – en tanto que elemento intrínseco da cidadanía democrática – eríxese na matriz dunhas virtudes cívicas netamente políticas que penetran profundamente na propia natureza humana. Precisamente, esta connotación política das virtudes públicas enraizadas antropoloxicamente nunha esencia humana (tamén) política fan inasumíbeis para os liberais aquelas propostas de educación cívica que resultan dos plantexamentos do (que eles mesmos denominan) “humanismo cívico”.

### **6.3. Dereitos sociais e condicións materiais da cidadanía.**

T. H. Marshall relataba no seu coñecido ensaio cómo a capacidade de integración social da cidadanía daba un salto cualitativo coa incorporación dos dereitos sociais que afianzaban a igualdade de *estatus* entre os cidadáns. Pese a que se reducía a distancia entre a igualdade xurídico-política e a desigualdade socio-económica, Marshall era consciente de que persistían as tensións entre a cidadanía e a clase social, os dereitos sociais e o mercado, en definitiva, entre a democracia e o capitalismo<sup>879</sup>.

Non é, pois, de estrañar que as principais reticencias cara aos dereitos sociais procedan dos apoloxetas do libre mercado e da iniciativa privada; neoliberais e neoconservadores argumentan ao unísono que os dereitos sociais constitúen un ataque á propiedade privada xa que fan aumentar correlativamente as prestacións sociais, os gastos do Estado e a presión fiscal; supoñen unha intolerábel intromisión estatal no ámbito da autonomía individual e da sociedade civil que coartan a iniciativa privada e a autorregulación do mercado; conlevan a hipertrofia dun Estado paternalista que asume tarefas que lle corresponden á sociedade civil<sup>880</sup>, etc.

Sen embargo, dende outros sectores da teoría política contemporánea reivíndicase o importante papel que xogan os dereitos sociais no que respecta ao labor de promover a inclusión daqueles sectores de poboación que se atopan en situación de exclusión social. Neste sentido, os dereitos sociais contribúen de xeito decisivo a eliminar (ou, polo menos, a difuminar) as fronteiras internas da cidadanía que veñen trazadas pola clase social. Sen excluír esta función de

---

879 “(...) deberemos decir con Marshall que siempre ha existido alguna forma de conflicto entre la ciudadanía y el sistema capitalista de clases, entre el mercado y la satisfacción de las necesidades mediante la política del bienestar (...)” (Marshall e) Bottomore, (1998: 98).

880 Para a crítica da *Nova Dereita* á cidadanía social, *vid.* Kymlicka e Norman, *art. cit.*, pp. 9-11.

integración, outros pensadores dan un paso máis e falan da cidadanía social: a urxencia de dotar permanentemente á cidadanía dun contido material concreto; a cidadanía substantiva posúe uns requisitos materiais sen os cales é unha cidadanía meramente formal ou nominal<sup>881</sup>; os dereitos sociais contribúen decisivamente a evitar a exclusión, á vez que promoven a inclusión, especialmente a través da participación social, e dotan á cidadanía dun contido político efectivo. Dende esta perspectiva, afirman os seus defensores, os dereitos sociais quedan complementamente integrados no *estatus* de cidadanía como auténticos dereitos; tan indisponíbeis para o poder político e tan á marxe das conxunturas económicas como o están os dereitos civís e políticos.

Dúas últimas consideracións: en primeiro lugar, lémbrese que tanto o liberalismo como o republicanismo modernos participan do discurso político do “cidadán-propietario”, o que ten evidentes consecuencias para as virtudes políticas que fican ligadas á posesión de propiedades (da terra, principalmente); en segundo lugar, queda pendente un exame máis detallado do papel da educación como un dereito social; exame que – entre outros asuntos – leva a que nos asomemos, ao fío dunha das interpretacións da liberdade de ensinanza, á dobre rede escolar, pública e privada, e á sempre polémica cuestión da financiación estatal dos centros privados concertados e dos seus criterios de admisión de alumnos.

#### **6.4. *Feminismo, xénero e cidadanía diferenciada.***

A loita do feminismo a favor da inclusión social e política das mulleres inscríbese dentro das loitas polo recoñecemento dunha heteroxeneidade de colectivos que tiveron a súa plasmación teórica no concepto de «cidadanía diferenciada»; concepto teórico-práctico que supón unha importante contribución do feminismo á teoría política, de tal xeito que as reivindicacións a prol da emancipación das mulleres tamén teñen como escenario á filosofía política.

Por unha parte, hai que desvelar o oculto, amosando cómo os termos pretendidamente universais da teoría política clásica agochan a exclusión das mulleres; a crítica feminista deixa en evidencia á cidadanía universal: en realidade trátase dunha cidadanía cultural e sexualmente tendenciosa. Por outra parte, unha vez posta de manifesto a parcialidade da cidadanía universal e dos conceptos tradicionais da teoría política, cómpre emprender un labor de reconstrución conceptual que obriga a reformular as principais categorías coas que se pensa a política e que auspician a invisibilidade das mulleres. A toma en consideración das diferenzas esixe facer visíbel o xénero e proceder, consecuentemente, a desmantelar todo o aparato teórico que lexitima

---

<sup>881</sup> “Y es que, incluso desde la perspectiva individualista de los derechos, el estatus de ciudadano no es real efectivamente sino en cuanto implica una capacidad de reivindicar y obtener el reconocimiento práctico y la posibilidad de ejercer tales derechos.” Peña, en A. Arteta, E. García Guitián y R. Máiz, (eds.), (2003: 233).

a discriminación das mulleres.

Noutra orde de cousas, hai que salientar que a intersección de xénero, cultura e clase social exemplifica as problemáticas sociais que afectan ás mulleres tanto como os máis fértiles desenvolvementos da teoría política producida por mulleres<sup>882</sup>. A teoría da educación democrática – en tanto que prolongación da teoría política no ámbito educativo – acha na escola un campo especialmente propicio para tratar a temática de xénero; neste momento en que se escoitan voces que cuestionan a coeducación baixo o argumento (ao parecer) cientificamente avalado de que o diferente perfil psico-cognitivo de rapaces e rapazas require de procesos de ensino-aprendizaxe segregados, unha teoría política da educación democrática sensíbel ao xénero ten que fornecer as razóns que apoien a coeducación. A esta temática da coeducación hai que engadir a cuestión do currículo oculto, que segue ocupando un lugar eminente na reflexión política da educación dende a perspectiva de xénero, posto que a escola – conxuntamente coa familia e a empresa – conforman os ámbitos preferentes para a reprodución de roles sexistas.

#### **6.5. *Pertenza, identidade e cidadanía plural.***

Os temas máis candentes relacionados coa cidadanía – na súa vertente teórica e práctica – derívanse do cruzamento das dimensións da pertenza e a identidade cos fenómenos da multiculturalidade e a globalización. De entrada, a inmigración remove constantemente as fronteiras externas da cidadanía e obriga a un replantexamento dos criterios de acceso ao *estatus* de cidadán; criterios que acostuman a oscilar, dende os máis incluíntes, ligados aos procesos de integración social pola “vía política” de acatar os principios e valores constitucionais do país de acollida, ate os máis excluíntes, que pasan pola inmersión (¿asimilación?) cultural e que restrinxen a entrada “masiva” de estranxeiros con vistas a preservar a cultura e a identidade nacionais. As políticas teóricas e as políticas prácticas máis achegadas a estes últimos posicionamentos deixan traslucir a tensión entre os principios republicanos e a identidade nacional, ou con outras palabras, entre a democracia e o nacionalismo; pero estes rozamentos tamén se proxectan cara ao interior da comunidade política poñendo de manifesto as fronteiras internas da cidadanía vencelladas á cultura, ao xénero e á clase social. A confrontación teórica co feminismo e co comunitarismo e a irrupción das novas realidades sociais da man do *factum* da multiculturalidade e a mundialización, forzaron a liberais e republicanos a unha reformulación das súas vetustas visións da cidadanía, tradicionalmente pouco atentas ás diferenzas; deste modo, baixo a presión da diversidade cultural e a pluralidade de xéneros de vida, republicanismo e

---

882 A tensión xénero-cultura ponse de manifesto nos dous *papers* de Susan Moller Okin que reseñamos de seguido: “Multiculturalism and feminism: no simple question, no simple answers” en Abigail Eisenberg e Jeff Sippiner-Haler, (eds.), *Minorities within Minorities. Equality, Rights and Diversity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005 e “Desigualdad de género y diferencias culturales”, en Castells, (comp.), (1996: 185-206).

liberalismo toman en consideración a existencia de diversas pertenzas e identidades.

A consciencia de que hai máis dunha comunidade política veu da man da globalización. Durante moito tempo, liberais e republicanos pensaron tan só en función do Estado-nación, tomando por único referente ao cidadán nacional; a posta ao día dámbalas dúas teorías políticas esixiu aos seus seguidores o esforzo de adecuar os seus respectivos discursos ao novo marco xurdido da globalización, que sitúa no escenario político a novos actores sociais (intra e extra muros do Estado nacional). Particularmente, os liberais, que pensan preferentemente dende o ámbito da democracia formal, foron cada vez máis conscientes de que o Estado nacional era un “Estado pluri-legal”; os cidadáns están sometidos a moitas lexislacións: local, autonómica, estatal, supraestatal; este novo contexto produto da interdependencia global esixe, pois, un concepto máis flexible de cidadanía; por tanto, as múltiples pertenzas, identidades, xurisdicións e comunidades nas que se insertan os cidadáns das sociedades pluralistas demandan unha cidadanía (tamén) plural, o que significa asumir que hoxe en día os cidadáns despregan a súa actividade social e política a través dunha variedade de identidades que estenden o seu radio de acción dende os círculos máis domésticos ate os espazos globalmente compartidos. Pero a noción de “cidadanía plural” non resolve todas as antinomias, posto que tamén no campo da pertenza e da identidade segue pendente de ser resolta unha serie de asuntos clave: por unha parte, subsiste a tensión entre a identidade nacional e a identidade cívica (entre nacionalismo e republicanismo): ¿que elementos da cultura e a identidade nacionais son significativos (ou deben selo) á hora de definir e formar a identidade cívica?

Cuestión aparte é a tensión entre nacionalismo e cosmopolitismo (que nunha versión extrema, pero tremendamente exitosa, soe adquirir este cariz): ¿hai que educar aos cidadáns para seren bos patriotas ou bos seres humanos? Máis alá destas estridentes formulacións, subsiste nembargantes a pregunta acerca dos posíbeis elementos cosmopolitas que deberían integrar o *curriculum* da cidadanía democrática da era da globalización.



## EDUCACIÓN.

“La relación entre la escuela y la democracia, y más exactamente entre la educación del pueblo y la democracia es una relación muy fuerte, ya que la única forma de evitar la demagogia, la tiranía y la dictadura es la educación popular, es decir, actuar de tal forma que los individuos sean sujetos ilustrados, sujetos racionales e instruidos. Si el pueblo no está instruido la democracia corre peligro.”

Claude Grignon

### 1. Introducción.

O plan de traballo inicialmente trazado perseguía a intención de que as dúas primeiras partes desta tese, tituladas «Democracia» e «Cidadanía», conflúisen finalmente nesta terceira e última dedicada á «Educación». Xa dixemos en máis dunha ocasión que este traballo se despregaba a xeito de tríptico: cada unha das partes que o compoñen mantén unha estreita relación coas outras constituíndo, por así dicilo, unha tríade de pezas que engarzan unhas con outras e que por tanto cómpre ler coma un todo ensamblado; así recordemos que o primeiro apartado, «Democracia», tiña como finalidade poñer de manifesto algún dos tópicos máis relevantes das teorías políticas liberal e republicana en relación con dous elementos que nos serviron de fío condutor na exposición de sendas visións da democracia, a saber, as súas concepcións da liberdade e do dereito. Diciamos daquela que o liberalismo outorgaba un papel hexemónico á liberdade negativa, ao espazo de manobra individual libre de interferencias por parte de forzas externas (nomeadamente, a sociedade e o Estado); mentres que o republicanismo sintonizaba coa liberdade positiva, a “liberdade para”, cúa expresión máis refinada viña dada pola participación política. En consecuencia, no republicanismo o dereito concíbese como o froito maduro da autodeterminación colectiva que se traduce nun *corpus* xurídico que encarna a vontade xeral; pola súa parte, o liberalismo estendía o dereito a modo de valo protector arredor do individuo para poñer a salvo a súa liberdade das intromisións alleas. Destas dúas visións do dereito e da liberdade – cuías siluetas acabamos de perfilar – desprendíanse dous modelos de democracia: o liberal, que facía fincapé na idea da limitación do poder estatal e que perseguía a protección da esfera privada na que se desenvolvían os individuos; e o republicanismo, que acentuaba a idea da comunidade autogobernada en cuia xestión participaban activamente os seus membros.

En consonancia con estes dous modelos de democracia, presentábamnos na segunda parte do traballo, «Cidadanía», as súas correspondentes equivalencias de cidadanía liberal e republicana. A concepción liberal destacaba, ante todo, a faceta legal: o cidadán é, eminentemente, un suxeito de dereitos que o Estado reconece e protexe; dereitos que permiten que os individuos expresen a

súa autonomía nos distintos ámbitos da sociedade civil; a visión republicana resaltaba o papel activo, político, do cidadán como partícipe na común soberanía; cidadán é aquel que toma parte nas deliberacións mediante as que se deciden os asuntos que atinxen á república.

Conforme a estas visións liberal e republicana da democracia e da cidadanía, inauguraremos esta terceira parte do traballo titulada «Educación» coa exposición das súas respectivas «concepcións políticas da educación»<sup>883</sup>. Así pois, introducíronos de inmediato nos proxectos de educación cívica liberal e republicana, para percorrer os seus tópicos máis salientabeis. A modo de breve anticipo podemos adiantar que o liberalismo amósase principalmente preocupado por desenrolar a capacidade de autonomía individual como plataforma para a consecución dos fins vitais de cada individuo; dado o característico receo liberal cara ao poder político (sempre proclive a dexenerar na dictadura da maioría), restrínxese severamente a influencia do Estado en materia educativa, en particular, no que atinxe á formación da cidadanía, o que pon en entredito a propia idea de “educación cívica”. Pola súa parte, o republicanismo centra o seu interese nas virtudes cívicas (nomeadamente, na participación política); por esta razón, concédeselle á instrución pública un papel protagonista na produción dunha cidadanía virtuosa. Completaremos a análise das concepcións políticas da educación examinando as súas carencias manifestas que, no tocante ao modelo de educación cívica liberal, radican no denominado (polos seus detractores) “minimalismo cívico”; e no referente á proposta educativa republicana, residen na defensa do “Estado ético” que a xuízo dos críticos, leva implícita a súa noción “perfeccionista” das virtudes políticas.

As conclusións desta terceira parte do traballo que, en gran medida, está dedicada ao exame das concepcións políticas da educación de liberais e republicanos, servirán de ocasión para esbozar os trazos principais dun proxecto de teoría política da educación democrática<sup>884</sup> construído a partir da organización dos tres conceptos fundamentais deste traballo, a saber,

---

883 Amy Gutmann fala de «teorías normativas» e de «visións políticas da educación»: “Hemos heredado no una sino varias teorías normativas, que compiten por nuestra fidelidad y explicación de algunos desacuerdos sociales y también por nuestras dudas personales acerca de los propósitos de la educación. Tres de las teorías (normativas sobre lo que deben ser los propósitos educativos de nuestra sociedad) más claras y reconocidas se deducen de las interpretaciones de Platón, John Locke y John Stuart Mill (...) A pesar de sus diferencias, cada una traza las cuestiones de la educación (sus propósitos, distribución y autoridades) como parte de una teoría «política» de principios.” Amy Gutmann, (2001), *La educación democrática. (Una teoría política de la educación)*, Barcelona, Paidós, 2001, pp. 40-41; os seus propósitos veñen coincidir co plantexamento que anima a nosa investigación: “Mi intención aquí no es ofrecer una interpretación de Platón, Locke y Mill. Mi objetivo es utilizar sus teorías para iluminar los principios subyacentes en tres de las visiones políticas de la educación más frecuentes y cautivadoras.” Gutmann, (2001: 41).

884 Ao longo das páxinas do artigo que a continuación citamos, Juan Carlos Mougán enumera detalladamente as tarefas dunha teoría política da educación democrática que o autor concibe do seguinte modo: “podemos definir la teoría para la educación de una ciudadanía democrática (TECD) como aquella que recoge todos los aspectos teóricos que confluyen en realzar la necesidad e importancia de fomentar los valores y virtudes cívicas propios de una concepción política y moral de la democracia a través de las agencias públicas susceptibles de ser influenciadas por la actividad legislativa y/o política.” Juan Carlos Mougán, (C., 2003: 179).

democracia, cidadanía e educación. En permanente diálogo crítico coas propostas de educación cívica liberal e republicana, exploraremos as cuestións relativas á necesidade, a posibilidade e as características dunha teoría política da educación democrática preguntándonos acerca do porqué (xustificación), o qué (contidos), o cómo (procedementos) e o ónde (espazos). Por último, pecharemos a nosa investigación asomándonos a algúns dos debates públicos que, tendo por obxecto a educación, confrontan as demandas de certos sectores das familias españolas coas imposicións do Estado democrático; polémicas que, ao mesmo tempo, entroncan cos temas tratados na parte de «Cidadanía» en relación co xénero, a cultura, a globalización e os dereitos sociais.

## **2. Liberalismo e republicanismo: as concepcións políticas da educación.**

A pesares de que habitualmente é costume destacar os puntos de discordia entre as concepcións liberal e republicana da educación cívica – que efectivamente existen –, o cada vez maior achegamento e a case confluencia das versións máis temperadas de ámbalas dúas teorías políticas tamén convidan a apreciar os seus elementos comúns. Empezando por estes últimos, cabe sinalar como principais trazos compartidos a firme convicción das consecuencias favorabeis que se seguen da implicación dos cidadáns na vida da comunidade política á hora de acadar unha eficiente xestión pública que redunde en beneficio do interese xeral e, por ende, do interese individual; ademais, a salvagarda da liberdade colectiva asegura de paso a protección das liberdades individuais. Asemesmo, tanto liberais como republicanos coinciden na importancia das virtudes cívicas: as aptitudes e actitudes que se deben fomentar nos cidadáns por medio da instrución e da participación e que teñen á escola pública e ás institucións políticas como ámbitos privilexiados.

Se ben nunha primeira aproximación *grosso modo* atopamos puntos en común, existen, non obstante, importantes diferenzas. As principais controversias xorden a raíz da natureza e o fundamento das virtudes públicas; as formulacións liberais das virtudes cívicas tenden, xeralmente, a dotar ás capacidades políticas ligadas á deliberación pública das cualidades propias do *homo economicus*, eficiente maximizador do seu interese particular; noutras ocasións, as virtudes do cidadán aparecen impregnadas dun forte tinte moralista que dilúe a “diferenza deontolóxica” que separa a política da moral. Pola súa parte, algunhas versións republicanas enraizan as virtudes cívicas na propia natureza humana – fundamentándoas antropoloxicamente na visión do home como animal político – e en consecuencia, proclaman a participación política como o *culmen* do estilo de vida especificamente humano.

Sirva esta breve mostra dos acordos e desacordos básicos como anticipo dos proxectos de educación cívica liberal e republicana que exporemos posteriormente seguindo tres pasos:

En primeiro lugar, e baixo o epígrafe titulado “Individuos, cidadáns, Estado”, presentaremos a grandes trazos a doutrina liberal da neutralidade do Estado que conecta directamente cos valores liberais de autonomía, tolerancia e pluralismo; a continuación amosaremos o papel central que ocupa o Estado no republicanismo no tocante á formación dos cidadáns por medio das variadas formas que adopta a instrución pública.

Unha segunda sección ten por obxecto o estudo das virtudes cívicas; logo dunha incursión no pensamento lockeano acerca da virtude, intentaremos dilucidar o significado da virtude pública e o seu papel en relación á cidadanía e a democracia, para posteriormente presentar o listado básico das virtudes cívicas liberais e republicanas. O debate en torno ás virtudes cívicas servirá de ocasión para presentar un balance provisional dos modelos de educación cívica liberal e republicana, salientando as súas luces e sombras ao fío das mutuas recriminacións que se lanzan os seus representantes máis autorizados.

Finalizaremos este percorrido polos modelos liberal e republicano de educación cívica elaborando un compendio das críticas máis frecuentes que se dirixen ás concepcións políticas da educación de liberais e republicanos centradas, respectivamente, no ataque ao minimalismo cívico liberal que trata de preservar a neutralidade de valores e nos reproches lanzados aos neorrepblicanismos de inspiración aristotélica que conciben a participación política como ideal de autorrealización.

Todos estes capítulos nos que se divide este apartado están atravesados por unha pregunta clave que nos servirá de fío condutor ao longo deste percorrido polas concepcións políticas da educación de liberais e republicanos: ¿como se elaboran e resolven as tensións entre autonomía individual e instrución pública, entre ser boas persoas e ser bos cidadáns, entre patriotismo e cosmopolitismo, entre liberdade moral e liberdade política, e entre tecnocracia e democracia?

En definitiva, do que se trata é de esclarecer a conexión que se establece entre democracia, cidadanía e educación no liberalismo e no republicanismo.

### ***2.1. Individuos, cidadáns, Estado.***

Este apartado serviranos para presentar as bases teóricas sobre as que se asentan as concepcións políticas da educación defendidas por liberais e republicanos. No tocante ao liberalismo, centraremos a nosa atención en catro conceptos que contan cunha notábel presenza na súa teoría política e que se proxectan con forza sobre o seu ideal de educación cívica, a saber, autonomía, individualismo, tolerancia e pluralismo; catro categorías fundamentais que confluirán finalmente na doutrina liberal do Estado neutral. O axioma político da “neutralidade do Estado” – un subproduto da “neutralidade de valores” (“*Wertfreiheit*”) de Max Weber – sostén todo o programa de educación cívica liberal e será, por ende, obxecto dun estudo pormenorizado.

A constatación da pluralidade de estilos de vida individuais deriva na defensa da neutralidade do Estado e, de aquí, pásase a corroborar que a proposta de educación para a cidadanía inspirada nos principios do liberalismo é a única admisíbel en sociedades democráticas e pluralistas; certamente, segundo os liberais, o respecto á liberdade dos individuos para que poidan perseguiren os seus fins vitais escolleitos autonomamente require da actitude tolerante do Estado cara á variedade de ideas do ben que se manifestan na sociedade civil. Este «Estado neutral» ubícase equidistantemente nas antípodas do «Estado paternalista» e do «Estado-familia» que, conculcando a autonomía dos individuos para proseguir os seus proxectos de vida, tutelan aos cidadáns como se fosen incapaces de determinar por si mesmos os seus valores últimos. Á luz do que estamos a dicir, non resulta sorprendente o receo do liberalismo cara ao poder político, sempre proclive a traspasar os seus límites lexítimos ameazando as liberdades individuais, o que leva a expresar toda unha serie de cautelas á hora de falar da educación pública tutelada polo Estado. As reticencias propias do liberalismo obrigan a encorsetar, na súa xusta medida, a marxe de manobra da autoridade educativa gubernamental. En efecto, sempre asexo o perigo da tiranía das maiorías que na súa vertente moral se plasma no “despotismo sobre o espírito”, cando o Estado asume funcións educativas que sobrepasan as fronteiras do que lexitimamente lle corresponde (p. e., asegurar un acervo mínimo de habilidades e coñecementos que todo menor en idade escolar debe posuír, instando aos pais a prover a súa educación, ou asumíndoa o Estado se os pais carecesen dos recursos necesarios). O temor a un posíbel adoutrinoamento ideolóxico por parte dun Estado que instrumentaliza a instrución pública leva aos autores liberais a instaurar un conxunto de garantías para poñer a salvo as liberdades individuais (p. e., a existencia dunha iniciativa privada no ámbito do ensino, respectando a liberdade dos pais para escolarizar aos seus fillos onde prefiran). Chegamos deste xeito ao núcleo da concepción liberal da educación cívica (e por extensión, do conxunto da súa teoría política): en todos os planos da vida social, o que inclúe tamén a instrución pública, o Estado será sempre «mínimo». Este plantexamento minimalista contrasta con forza coa relevancia que o republicanismo concede á «educación nacional», en plena consonancia coa súa noción politicamente densa de cidadanía; tamén resulta consecuente que o cultivo das virtudes cívicas – ás que os autores republicanos conceden unha importancia crucial – outorgue ao Estado un papel central na formación dos cidadáns. O esixente modelo de cidadanía do republicanismo require a comunión das partes co todo, isto é, a fidelidade dos patriotas á república. Así, reitérase no discurso republicano o tan traído tópico da «relixión civil»; esa especie de “cemento social” que, logrando a adhesión dos cidadáns aos sinais de identidade común, é capaz de asegurar a necesaria cohesión da comunidade política. En torno a este asunto tamén resulta interesante

examinar a contraposición entre a «relixión do home», que pregona a moralidade que transcende os estreitos lindeiros da república para abrazar ao conxunto do xénero humano, e a «relixión do cidadán», que proclama as virtudes políticas que glorifican a patria; dicotomía que plantexa a interrogante acerca da continuidade ou separación entre moral e política no pensamento republicano e que corre parella á tensión entre o patriotismo (ser bo cidadán) e o cosmopolitismo (ser bo home).

### **2.1.1. A doutrina liberal da neutralidade do Estado e a tolerancia relixiosa.**

A fidelidade aos valores de autonomía e tolerancia, xunto co recoñemento do pluralismo conflúen coherentemente na defensa liberal da neutralidade do Estado<sup>885</sup>. A autonomía individual maniféstase de xeito ben visíbel no pluralismo de doutrinas acerca da “vida boa” que caracteriza á sociedade civil. Neste punto cómpre recordar que o liberalismo traza unha liña de separación entre o Estado e a sociedade civil, que é coextensiva á que se establece entre as esferas pública e privada; a esfera privada da sociedade civil debe estar resgardada de toda intromisión procedente do ámbito dos poderes públicos, sobre todo, no que atinxe aos contratos e intercambios económicos entre os individuos. Volve saír a colación a xa mencionada teoría do «Estado mínimo» (ou «Estado limitado»<sup>886</sup>). Son ben coñecidas as diversas coartadas ideolóxicas que preservan a esfera económica da actuación do Estado reiterando as ideas de que o mercado logra harmonizar os intereses particulares dos individuos e que a prosecución do interese privado repercutirá, finalmente, en beneficio de todos; en consonancia, cómpre asegurar, en atención a estas xustificacións, un ámbito de libre actuación dos axentes individuais, que coas súas interaccións garantirán o benestar e progreso do conxunto da sociedade. Da mesma forma que o Estado debía absterse de interferir na esfera económica da sociedade civil, deixando que esta se regulase espontaneamente mediante a lei da oferta e a demanda, así tamén o poder político debe manterse neutral ante o pluralismo de estilos de vida que define á sociedade civil, de tal xeito que a protección dos individuos como axentes económicos que interactúan libremente baixo as

---

885 “(...) la salvaguardia de la libertad requiere evitar la imposición de criterios sobre cómo vivir, sean cuales sean los fundamentos de esa posición. Por eso el liberalismo se ha presentado a sí mismo en muchos casos en una versión «minimalista», declarando su neutralidad entre las concepciones religiosas y morales en conflicto, su disposición tolerante respecto a cualquier forma o estilo de vida, y su carácter de propuesta meramente política (compatible por tanto con presupuestos morales diversos, o tal vez incluso no necesitada de ninguno).” Felix Ovejero, (C., 2003: 93), “Dos democracias, distintos valores”, en J. Rubio Carracedo, J. M. Rosales y M. Toscano Méndez (eds.), (C., 2003), «*Contrastes, Revista Internacional de Filosofía, Suplemento 8: Educar para la ciudadanía: Perspectivas ético-políticas*», Málaga, Universidad de Málaga, 2003, pp. 81-105.

886 Tomo a expresión de Álvarez Yáguez: “No fondo de todo pensamento liberal, nunha forma máis débil ou máis forte, encontramos sempre a idea dun Estado limitado, ou máis radicalmente, dun Estado mínimo. Non hai, en efecto, acordo acerca de en canto deba reducirse o intervencionismo estatal, pero si en que este debe limitarse. A idea clave da concepción liberal dunha sociedade civil co seu funcionamento esencialmente harmónico converte as intervencións do Estado en algo adxacente. Isto traduciase a miúdo na proposta dun Estado limitado ó mantemento da orde interna e externa, dun Estado que evite a interferencia no curso das libres transaccións mercantis.” Álvarez Yáguez, (2000: 32).

reglas que o propio mercado fixa, faise extensiva, asimesmo, aos planos moral e cultural, evitando calquera interferencia do Estado na autonomía individual. A procura do ben particular que persegue o suxeito liberal non pode ser coartada pola acción do Estado que deberá, por ende, neste terreo como en todo os demais, limitar a súa acción á protección do *fair play*.

“(...) outros factores históricos como as guerras de relixión, a intolerancia no terreo das crenzas e costumes, que marcaron boa parte da historia da Europa moderna, e a extensión posterior dun Estado progresivamente goberamentalizador dos máis variados aspectos da vida (educación, hixiene, sexualidade, infancia, costumes, etc.) conducirán ó pensamento liberal a formular a necesidade desa mesma barreira separadora entre Estado e sociedade civil, pero agora cun carácter máis ben cultural, social, ou estritamente político. A idea da neutralidade do Estado cobra a esta luz unha especial forza. O Estado debera, segundo o enfoque liberal, ser riguroso no respecto á autonomía individual e non entremeterse nos asuntos do cidadán (...) Os dereitos civís (liberdade de conciencia, de pensamento, de reunión, etc.), sostían os liberais, deberan ser o recoñecemento xurídico da autonomía do individuo en tales asuntos (...) Non será, segundo todo isto, competencia do Estado aquilo que atinxe ós proxectos vitais dos cidadáns, ós seus valores, ó seu ideal de felicidade ou de vida boa.”<sup>887</sup>

A esixencia de neutralidade do Estado concorda co característico *topos* liberal da separación entre os principios de xustiza e as ideas de ben (que prima a idea de xustiza sobre as ideas de vida boa); a xustiza pertence ao ámbito público, político e rexe por tanto as actuacións do Estado liberal. Tales principios de xustiza constitúen unha especie de “mínimos compartidos” de natureza ético-política consensuados por todos os cidadáns a partires dun proceso de pública deliberación. As diversas ideas de ben pertencen ao ámbito privado e fan referencia ás plurais maneiras de vivir que profesa cadaquén. Todo individuo debe posuír a liberdade de perseguir as súas metas vitais procurando non lesionar a autonomía dos outros individuos; a interferencia dos poderes públicos nos estilos de vida escolleitos polos individuos tan só se xustifica naqueles casos nos que a procura dos fins privados colisiona coa legalidade emanada dos principios de xustiza que pon a salvo as liberdades e os dereitos individuais das acometidas dos demais. O contraste con outros tipos de configuración estatal construídos teoricamente permitirá comprender mellor a doutrina liberal da neutralidade dos poderes públicos. O Estado neutral dos liberais nin é un Estado paternalista nin tampouco un Estado-familia; segundo o criterio de Amy Gutmann, “el rasgo definitorio del Estado familia es que reclama para sí la autoridad educativa exclusiva como una manera de establecer armonía entre el bien social y el individual, basado en

---

887 Álvarez Yáguez, (2000: 39,40).

el conocimiento”<sup>888</sup>.

A *República* de Platón axustaríase perfectamente aos caracteres propios do Estado-familia ao fundir “saber” e “poder” na figura singular dos gobernantes do Estado que asumen a tarefa pedagóxica de educar moralmente aos seus concidadáns; con outras palabras, o ideal de república platónica institucionaliza a “boa educación” como *paideia* política para a formación de cidadáns virtuosos nunha sociedade xusta. O relato é de sobras coñecido: a xustiza é unha virtude político-moral consistente nun delicado equilibrio que debe darse correlativamente no interior do home e na sociedade. No home, a xustiza brota en forma de íntima harmonía entre as tres partes da alma cando éstas, conforme ás súas virtudes específicas, realizan as funcións que por natureza lles corresponden<sup>889</sup>; o home xusto é o home harmonioso, aquel que logra manter en equilibrio cada parte da súa alma. Conforme á comprensión organicista do Estado que sostén a complementariedade entre o home e a comunidade política – típica do pensamento grego da etapa clásica – tan só poderán darse cidadáns xustos no marco dunha *polis* que tamén sexa xusta. O cidadán precisa da comunidade política para acadar a virtude e a *polis* será a súa vez xusta se as partes ou “clases sociais” que a compoñen levan a cabo, de acordo coas súas virtudes, as súas correspondentes tarefas<sup>890</sup>; serán os “gobernantes-filósofos” os que dirixan a *polis*, encamiñando aos seus moradores cara á virtude, por seren aquéles os coñecedores do ben supremo. En resumidas contas, a *República* expón un ideal (utópico-totalitario) de comunidade político-moral no que – baixo as directrices pedagóxicas dos “filósofos-reis” se fusionan o ben individual e o ben colectivo:

“– A menos – proseguí – que los filósofos reinen en las ciudades o cuantos ahora se llaman reyes y dinastas practiquen noble y adecuadamente la filosofía, vengan a coincidir una cosa y otra, la filosofía y el poder político, y sean detenidos por la fuerza los muchos caracteres que se encaminan separadamente a una de las dos, no hay, amigo, Glaucón, tregua para los males de las ciudades, ni tampoco, según creo, para los del género humano (...) porque es difícil ver que ninguna otra ciudad sino la nuestra puede realizar la felicidad ni en lo público ni en lo privado.”<sup>891</sup>

En opinión de Amy Gutmann, as carencias máis acusadas do Estado-familia platónico parten da súa dificultade para determinar unha correcta concepción do ben para todos e cada un dos

---

888 Amy Gutmann, (2001: 41).

889 *Vid.* Platón, (2001), *La República*, Madrid, Alianza (Clásicos de Grecia y Roma), 2001, 441e- 442b (cito pola tradución española de J. M. Pabón e M. Fernández-Galiano).

890 A inclusión dos individuos en cada unha destas «clases sociais» explícase en la *República* mediante o recurso ao “Mito dos metais”; en función do tipo de alma que predomine en cada un: de ouro, prata ou bronce, os cidadáns serán educados por medio dunha *paideia* axeitada á súa natureza orixinaria, *vid.* Platón, (2001: 415a-415d).

891 Platón, (2001: 473d- 474a).



individuos: “la crítica más elocuente del Estado familia procede de aceptar la posibilidad de que alguien, suficientemente sabio y consciente, pueda descubrir el bien, no sólo otra teoría refutable sobre el bien, no sólo el bien para otra gente, sino el bien apropiado para todos nosotros”<sup>892</sup>.

A refutación de Gutmann non só expresa o escepticismo respecto da posibilidade de dar cunha vida “obxectivamente boa”, senón sobre todo, o problema de que o “ben supremo” patrocinado polos gobernantes-filósofos sexa realmente o bo para todos<sup>893</sup>; tirando deste fío argumental, a autora conclúe o seu alegato afirmando que o Estado-familia é dobremente incompatíbel coa democracia: por unha parte, porque supedita os proxectos persoais de vida en favor dos intereses superiores do Estado<sup>894</sup>, e por outra parte, porque suprime o pluralismo ao impoñer un “ben único” a todos os cidadáns: “mientras discrepemos no sólo en las opiniones sino en las convicciones morales acerca de la vida, el papel educativo del Estado no puede ser definido como la realización de la buena vida, entendida objetivamente, para cada uno de los ciudadanos”<sup>895</sup>.

O Estado-familia dirixido polos “tecnócratas da virtude” que asumen a tutela educativa da poboación para promover a converxencia do ben individual dos cidadáns co ben xeral da comunidade é, no fondo, unha variante máis do Estado paternalista. Alonxada das concepcións organicistas de Platón e Aristóteles que implicaban ao Estado na prosecución da felicidade dos membros da *polis* conforme ao proxecto político-educativo do Estado-familia, a versión máis liberal do pensamento kantiano denuncia esta actuación estatal como propia dun Estado paternalista (“*väterliche Regierung*”):

“Un gobierno que se constituyera sobre el principio de la benevolencia para con el pueblo, al modo de un padre para con sus hijos, esto es, un «gobierno paternalista» (*imperium paternale*), en el que los súbditos – como niños menores de edad, incapaces de distinguir lo que es verdaderamente beneficioso o perjudicial – se ven obligados a comportarse de manera meramente pasiva, aguardando sin más del juicio del jefe de Estado cómo «deban» ser felices y esperando simplemente de su bondad que éste también quiera que lo sean, un gobierno así es el mayor «despotismo» imaginable (se trata de una constitución que suprime toda libertad a los súbditos, los cuales no tienen entonces absolutamente ningún derecho).”<sup>896</sup>

892 Gutmann, (2001: 44).

893 “Según el argumento platónico, en la justicia del Estado educativo es esencial afirmar que su concepción de buena vida es la “correcta” para todas las personas.” Gutmann, (2001: 42).

894 “Los ciudadanos de un Estado familia bien ordenado aprenden que no pueden realizar su propio bien a menos que contribuyan al bien común, y son educados para desear sólo lo que puede ser bueno para ellos mismos y para la sociedad.” Gutmann, (2001: 42).

895 Gutmann, (2001: 47).

896 Immanuel Kant, (1992), “Vom Verhältnis der Theorie zur Praxis im Staatsrecht (Gegen Hobbes)”, en *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, Frankfurt, Klostermann, 1992, p. 41; cito pola tradución española (2000), “De la relación entre teoría y práctica en el Derecho político (contra Hobbes)”, en *Teoría y Práctica*, Madrid, Tecnos, 2000, pp. 27-28.

A alusión aos nenos non é gratuíta posto que o Estado paternalista perpetúa a situación de incapaz “minoría de razón” (“*Unmündigkeit*”<sup>897</sup>) dos individuos, prolongando máis alá da súa infancia a súa dependencia da tutela allea (“*fremder Leitung*”<sup>898</sup>); por esta razón, o Estado paternalista contradí radicalmente o ideario ilustrado kantiano que pula pola emancipación de toda clase de tutelas e a conquista da maioría da razón<sup>899</sup>. Resulta pois coherente con estes postulados que Kant afirme que non é o goberno paternalista, senón o goberno patriótico (“*vaterländische Regierung, «imperium non paternale, sed patrioticum»*”<sup>900</sup>), o que asegura mellor a liberdade individual. Así, baixo unha fórmula que reúne os tópicos máis recorrentes do liberalismo en relación coa liberdade individual, atopamos novamente a esixencia de neutralidade en relación cos proxectos de vida:

“Nadie me puede obligar a ser feliz a su modo ( tal como él se imagina el bienestar de otros hombres), sino que es lícito a cada uno buscar su felicidad por el camino que mejor le parezca, siempre y cuando no cause perjuicio a la libertad de los demás para defender un fin semejante, libertad que puede coexistir con la libertad de todos según una posible ley universal (esto es, coexistir con ese derecho del otro).”<sup>901</sup>

Os elementos básicos da doutrina liberal da neutralidade do Estado xa quedaban recollidos – a modo de anticipo – nas tempranas formulacións do liberalismo clásico. Así, por exemplo, Locke no seu *Ensayo sobre la tolerancia* e na súa *Carta sobre la tolerancia* aborda a temática da neutralidade do maxistrado en relación coa tolerancia relixiosa; acostúmase suliñar a faceta pragmática da visión lockeana da tolerancia, en tanto que o autor deplora as consecuencias negativas da intolerancia (a persecución, a violencia, a intransixencia, etc.), mentres que estima a tolerancia polos seus efectos positivos sobre a sociedade e o Estado; como veremos, este enfoque consecuencialista determina o que é tolerábel e intolerábel en función de que os resultados sexan politicamente beneficiosos ou prexudiciais, por tanto, non resulta estraño que Locke presente a cuestión en forma de disxuntiva: “¿es la tolerancia o, por el contrario, la imposición forzosa la vía más rápida para garantizar la seguridad y la paz, y promover el bienestar de este Reino?”<sup>902</sup>.

O fio argumental dos dous tratados antes mencionados discorre, en liñas xerais, sobre a dobre e paralela contraposición entre, por un lado, a Igrexa e o Estado, e por outro lado, entre o privado

---

897 *Vid.* Immanuel Kant, (1999), “Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung” en *Was ist Aufklärung? Ausgewählte kleine Schriften*, Hamburg, Meiner, 1999, p. 20.

898 *Idem.*

899 “(...) einer vernünftigen Schätzung des eigenen Werts und des Berufs jedes Menschen, selbst zu denken.” Kant, (1999: 21) “a estima razoábel da propia valía e do oficio de cada home de pensar por si mesmo” (a tradución é miña).

900 Kant, (1992, 42); pola tradución española, (2000: 28).

901 Kant, (2000, 27).

902 John Locke, (1999b), *Ensayo y Carta sobre la tolerancia*, Madrid, Alianza, 1999, p. 45.

e o público; a separación Igrexa/Estado obriga a definir con claridade as funcións e os límites respectivos das autoridades eclesiásticas e civís:

“(…) estimo necesario, sobre todas as cosas, distinguir con exactitud las cuestiones del gobierno civil de las cuestiones de la religión, y fijar las debidas fronteras que existen entre la Iglesia y el Estado. Si no se hace esto, no tendrán fin las controversias que siempre surgirán entre aquellos que tienen, o pretenden tener, un interés en la salvación de las almas, por un lado, y por el otro, en la seguridad del Estado.”<sup>903</sup>

Así, en relación coas obrigacións do gobernante, Locke reitera as súas coñecidas teses do *Segundo Tratado* relativas á orixe, finalidade e límites da sociedade política. A autoridade pública debe limitarse a protexer e promover os bens civís, a saber, a vida, liberdade e pertenzas dos individuos, por tanto, “todo el poder del gobierno civil se refiere unicamente a los intereses civiles de los hombres, se limita al cuidado de las cosas de este mundo y nada tiene que ver con el mundo venidero”<sup>904</sup>.

As igrexas, a diferenza da asociación política, forman sociedades que perseguen fins de carácter espiritual; as sociedades relixiosas concédennles ás autoridades eclesiásticas potestade sobre os membros da súa congregación, pero as atribucións dos ministros das diferentes comunidades espirituais atópanse restrinxidas polo imperativo legal de non violar os dereitos naturais dos fieis (protexidos polo poder civil); mesmo no caso dos herexes ou dos disidentes, as autoridades relixiosas poderán expulsalos da congregación, pero non poderán privalos de ningún dos bens civís que lles corresponden como cidadáns. As competencias do clero limitaranse, pois, aos asuntos espirituais:

“(…) que de dondequiera que provenga su autoridad, como es eclesiástica debe quedar confinada dentro de los límites de la Iglesia y no puede en modo alguno extenderse a los negocios civiles (...) Ningún hombre, por tanto, cualquiera que sea la dignidad eclesiástica de que esté investido, puede privar a otro hombre que no es de su Iglesia y fe de la libertad o de parte alguna de sus posesiones terrenales por causa de sus diferencias religiosas.”<sup>905</sup>

A separación Igrexa/Estado corre parella á distinción entre o privado e o público (que reverberará nas posteriores exposicións do liberalismo), o goberno civil tan só posúe xurisprudencia sobre aqueles asuntos que afectan ao benestar público, polo que, “en principio”, as cuestións de fe non son da súa competencia.

“El magistrado nada tiene que decir en lo que respecta al bien de las almas de los hombres o sus preocupaciones referentes a la otra vida. Ha sido nombrado y se le ha dado poder sólo

---

903 Locke, (1999b: 66).

904 Locke, (1999b: 69).

905 Locke, (1999b: 79).

para que procure una vida pacífica y cómoda a las personas en sociedad (...)”<sup>906</sup>

“(...) pues la sociedad política sólo fue instituida para asegurar a cada hombre la posesión de las cosas de esta vida, y no para otro propósito. El cuidado del alma de cada persona y de las cosas del cielo, que ni pertenece al Estado ni puede serle sometido, queda enteramente reservado a cada individuo.”<sup>907</sup>

As doutrinas e prácticas relixiosas son incumbencia dos fieis e escapan, por tanto, á regramentación das autoridades civís. As liberdades de conciencia e de culto amparan a esfera privada da vida relixiosa, de tal modo que as crenzas e cerimoniais relixiosas gozan dunha “tolerancia absoluta e universal”, pero diciamos un pouco máis arriba “en principio”, o que quere dar a entender que esto é así sempre e cando as prácticas relixiosas non comporten actos delictivos que vulneren os dereitos individuais nin as crenzas de fe atenten contra a seguridade e integridade da comunidade política; neste punto, tomando como criterio a lei, Locke estende a legalidade que rexe na sociedade civil tamén ao seo das comunidades relixiosas, delimitando deste xeito o que debe e non debe ser tolerado.

“Lo que es legal en el Estado no puede ser prohibido por el magistrado en la Iglesia. Lo que les es permitido a los súbditos para su uso ordinario ni puede ni debe ser prohibido en una asamblea religiosa. Si un hombre puede, bien sea sentado o arrodillado, tomar legalmente pan y vino en su propia casa, la ley no debe coartarle esta misma libertad en su culto religioso, aunque en la Iglesia el uso del pan y del vino sea muy diferente, se aplique a un ritual sagrado y adquiera un significado místico. Aquellas cosas que son perjudiciales al bien público de un pueblo en su uso ordinario y que están, por tanto, prohibidas por la ley no deben serles permitidas a las Iglesias en sus ritos sagrados.”<sup>908</sup>

Unha vez máis, aflora o carácter político, pragmático e consecuencialista da idea lockeana de tolerancia que conleva uns límites claros: non deben ser toleradas aquelas confesións que ameazan con destruír a sociedade e disolver o Estado<sup>909</sup> ou resultan lesivas para a vida, liberdades ou posesións dos individuos. A ruptura da unidade interna do cristianismo, a Reforma e as guerras de relixión constitúen o trasfondo que marca a forma en que Locke aborda e relaciona as temáticas da neutralidade do maxistrado e da tolerancia relixiosa, pero, aínda que o tratamento da neutralidade e a tolerancia se inscriba nunha conxuntura histórica condicionada polos conflitos relixiosos, contén unha serie de ideas seminais que serán recollidas polo pensamento liberal posterior. Referímonos, concretamente, ao forte vencello que conecta a

---

906 Locke, (1999b: 37).

907 Locke, (1999b: 106).

908 Locke, (1999b: 95).

909 Motivo polo que a autoridade civil non debe ser tolerante cos católicos nin cos ateos, *vid.* Locke, (1999b: 46-47, 110).

tolerancia coa autonomía ou liberdade individual<sup>910</sup>. Fiel aos seus presupostos individualistas, o liberalismo liga a tolerancia á liberdade de conciencia do individuo, xa dende Locke, “la libertad de conciencia es un derecho natural de cada hombre”<sup>911</sup>; a tolerancia relixiosa non consiste tan só – nin preferentemente – na liberdade de culto das igrexas, senón tamén, e sobre todo, no dereito dos individuos a profesar as súas crenzas. A liberdade de conciencia salvagarda ao individuo da persecución do Estado, do acoso das outras comunidades relixiosas e incluso da propia congregación da que é membro, de tal forma que a liberdade de conciencia da cobertura legal tanto ao proselitismo como á herexía e tamén á apostasía.

“(…) es importante reconocer que, al menos en Occidente, la tolerancia religiosa ha adoptado una forma específica; esto es, se ha transformado en la idea de libertad de conciencia individual. En la actualidad esta idea consiste en un derecho básico individual a la libertad de culto, a propagar la propia fe, a cambiar de religión o, dado el caso, a renunciar enteramente a ella.”<sup>912</sup>

Stuart Mill proporciona unha boa mostra deste sentido liberal da tolerancia centrado no individuo cando, retomando o contexto de discusión lockeano, reúne na mesma reflexión a liberdade relixiosa e a liberdade de conciencia da que disfruta o individuo para perseverar nas súas conviccións, libre das presións da sociedade.

“Los grandes escritores a los cuales debe el mundo la libertad religiosa que posee, han afirmado la libertad de conciencia [*freedom of conscience*] como un derecho inviolable y han negado, absolutamente, que un ser humano pueda ser responsable ante otros por su creencia religiosa.”<sup>913</sup>

Co paso do tempo, a liberdade de conciencia – en tanto que versión secularizada da vella idea de tolerancia relixiosa – estenderá o seu paraugas protector sobre un renovado catálogo de ideas filosóficas, morais, estéticas, políticas, etc. Nembargantes, os trazos básicos das teses de Locke reaparecerán no momento en que as novas realidades sociais desvinculen á tolerancia dunha acepción exclusivamente relixiosa e se plantexe o respecto polos diversos estilos de vida que – como expresión da súa autonomía – os individuos adoptan en sociedade, e que tamén reclaman a correlativa neutralidade do Estado.

### **2.1.2. Estado mínimo, individualidade e autonomía.**

Con ocasión da presentación xeral do concepto de liberdade negativa, xa tiveramos a

---

910 “(…) históricamente, para los liberales la autonomía y la tolerancia han sido las dos caras de la misma moneda. Lo que distingue a la tolerancia *liberal* es precisamente su compromiso con la autonomía (...)” Kymlicka, (1996: 218).

911 Locke, (1999b: 111).

912 Kymlicka, (1996: 215).

913 Stuart Mill, (2001a: 66).

oportunidade de familiarizarnos cos elementos básicos que sosteñen – ao longo e ancho de *On Liberty* – a autonomía individual fronte ás interferencias das forzas sociais e políticas. Do que se trata agora é de profundizar nos argumentos que ligan a liberdade coa individualidade e o pluralismo, intentando investigar cáles son as consecuencias que se deducen nos planos antropolóxico, moral e político, para o individuo, a sociedade e o Estado do principio liberal de autonomía, tal e como é desenrolado por Stuart Mill. Como xa deixamos entrever, a noción milleana de autonomía encaixa – nas súas liñas mestras – dentro da concepción liberal da liberdade negativa. Efectivamente, o filósofo utilitarista inglés afirma a liberdade inalienábel do individuo para perseguir os seus fins conforme ao seu ideal de vida, sen que por este motivo sufra a intromisión coactiva do poder (que – lembremos – tan só se xustifica para protexer aos individuos dos danos que lles poidan inflixir os demais). A posta en marcha de todas as facultades asociadas á liberdade potencia a individualidade; o crecemento da autonomía individual é directamente proporcional á capacidade dos suxeitos para construír os seus xenuínos modos de vida, rexeitando os patróns uniformizadores impostos pola masa a través do costume e a tradición; permítasenos examinar con máis detemento esta intersección de autonomía, individualidade e pluralismo.

De entre o rico campo semántico que define a autonomía na obra de Stuart Mill, destacan as acepcións que a vinculan cos diversos cursos de vida que os individuos adoptan seguindo as súas eleccións; o filósofo expresa esta idea de moi variadas formas<sup>914</sup>: “la libertad humana exige libertad en nuestros gustos y en la determinación de nuestros propios fines; libertad para trazar el plan de nuestra vida”<sup>915</sup>; “la única libertad que merece este nombre es la de buscar nuestro propio bien, por nuestro camino propio”<sup>916</sup>; “para dejar libre juego a la naturaleza de cada uno es esencial que personas diferentes puedan seguir diferentes vidas”<sup>917</sup>. Como teremos ocasión de probar, resulta altamente beneficioso que se estendan a esgalla as distintas maneiras de vivir que reflicten a potencia da “espontaneidade individual”; para apoiar esta idea, Stuart Mill bota man de varios exemplos<sup>918</sup>: do mesmo xeito que o traxe ou as botas que unha persoa compra necesitan axustarse a súa talla, ou de igual xeito que a variedade da flora require de climas diferentes axustados ás particularidades de cada pranta, así tamén cada individuo precisa de condicións distintas para o seu pleno desenvolvemento; de modo que “si no existe una diversidad correspondiente en sus modos de vivir, ni pueden obtener toda su parte en la felicidad ni llegar a

---

914 En inglés, algunhas das expresións máis usadas por Stuart Mill son as seguintes: “*different experiments of living*”, “*different modes of life*”, “*to carry on their lives in their own way*”, “*diversity in their modes of life*”.

915 Stuart Mill (2001a: 71).

916 Stuart Mill (2001a: 72).

917 Stuart Mill (2001a: 137).

918 *Vid.* Stuart Mill (2001a: 142-143).

la altura mental, moral y estética de que su naturaleza es capaz”<sup>919</sup>.

Nos asuntos de exclusiva incumbencia individual debe prevalecer o criterio propio, libre da inquisición dos demais; é neste punto do discurso no que asoma o sentido tipicamente liberal da tolerancia (que xa non se atopa enchoupado de contido relixioso): débense tolerar os diversos modos de vida, non porque sexan verdadeiros, é dicir, obxectivamente bos (ninguén posúe o don da infalibilidade), senón porque son o froito da elección individual; á postre, o dereito a equivocarse resulta máis valioso que o feito de vivir unha vida imposta polos demais (aínda que fose obxectivamente boa); é preferíbel errar, guiados polas nosas conviccións, que renunciar á nosa liberdade e seguir as pautas alleas. Por tanto, cada individuo debe disfrutar da liberdade para facer da súa vida o que cre máis convinte, e ningún está autorizado para dicirlle aos demais cómo deben vivir, posto que “su propio modo de arreglar su existencia es el mejor, no porque sea el mejor en sí, sino por ser el suyo”<sup>920</sup>.

Ademais, do feito de que os suxeitos poidan seguir libremente os seus propios cursos de acción, despréndense beneficios palpabeis, non só para o benestar dos propios individuos, senón tamén para o da sociedade e, incluso, para o de toda a humanidade<sup>921</sup>. O valor formativo (educativo) que ten a liberdade para o propio individuo é incuestionábel: mediante o exercicio da elección, o home cultiva as súas máis nobres capacidades de axuízamento e razocinio<sup>922</sup>.

“Las facultades humanas de percepción, juicio, discernimiento, actividad mental y hasta preferencia moral, sólo se ejercitan cuando se hace una elección. El que hace una cosa cualquiera porque ésa es la costumbre, no hace elección ninguna. No gana práctica alguna ni en discernir ni en desear lo que sea mejor. Las potencias mentales y morales, igual que la muscular, sólo se mejoran con el uso. No se ejercitan más las facultades haciendo una cosa meramente porque otros la hacen que creyéndola porque otros la creen. (...) El que deje al mundo, o cuando menos a su mundo, elegir por él su plan de vida no necesita ninguna otra facultad más que la de la imitación de los monos. El que escoge por sí mismo su plan, emplea todas sus facultades.”<sup>923</sup>

A natureza humana, afirma o filósofo inglés, non é equiparábel a unha máquina que obedece a un comportamento estereotipado, senón que se asemella a unha árbore, necesita medrar e despregar en todas as direccións a súa potencialidade; en resume, no tocante ao propio suxeito é

---

919 Stuart Mill (2001a: 143).

920 Stuart Mill (2001a: 142).

921 Tal como dá a entender o significativo título do capítulo 3 de *Sobre la libertad*: “De la individualidad como uno de los elementos del bienestar”.

922 “La libertad de pensamiento, de discusión y de acción son condiciones necesarias para el desarrollo de una mente independiente y del juicio autónomo; son vitales para la razón o racionalidad humana.” Held, (2002: 138).

923 Stuart Mill (2001a: 130).

evidente “que individualidad vale tanto como desenvolvemento, y que es sólo el cultivo de la individualidad lo que produce, o puede producir, seres humanos bien desarrollados”<sup>924</sup> (“*well-developed human beings*”).

De acordo co aserto de que “cuando hay más vida en las unidades hay también más en la masa que se compone de ellas”<sup>925</sup>, o pleno desenvolvemento das capacidades individuais revirte, asemesmo, no ben da comunidade e da especie; a contribución da liberdade ao acervo común da sociedade consiste en que os demais poderían aprender dos individuos máis emprendedores “novas verdades” e iniciar “novas prácticas” que revitalizasen as crenzas e hábitos sociais anquilosados; as vantaxes da liberdade son tan manifestas que Stuart Mill asegura rotundamente que un pobo detén o seu progreso cando se anula a individualidade<sup>926</sup>. Precisamente, o avance de Europa explícase, segundo o autor, en función de “su notable diversidad de carácter y cultura”<sup>927</sup>. En definitiva, o completo desenvolvemento da persoa eríxese no factor determinante da “felicidade humana” e no catalizador do “progreso individual e social”.

“(…) el libre desenvolvemento de la individualidad [*the free development of individuality*] es uno de los principios esenciales del bienestar; que no sólo es un elemento coordinado con todo lo que designan los términos civilización, instrucción, educación, cultura, sino que es una parte necesaria y una condición para todas estas cosas (...)”<sup>928</sup>

Pero a pesar dos enormes beneficios que reporta a liberdade e de que o avance da humanidade se nutra da autonomía individual, segundo o autor, nos tempos que corren a xente é “intolerante respecto de toda marcada demostración de individualidad”<sup>929</sup>. O filósofo inglés constata con xenreira que aínda que a singularidade é preferíbel á uniformidade, a intolerancia cara ao diferente campa ás súas anchas; efectivamente, todo home está sempre presto a impoñerlle aos demais as súas propias conviccións e forma de obrar, e a masa fortalécese a costa de sacrificar a individualidade; desgrazadamente, imponse a coacción da tradición e o “despotismo do costume” (“*despotism of custom*”<sup>930</sup>) que mutilan a libre expresión da individualidade. Pero Stuart Mill non se resigna ante as adversidades e proclama con entusiasmo as excelencias da liberdade; a autonomía individual desprégase a través dunha serie de liberdades que completan o catálogo do Estado de dereito: de conciencia, de opinión, de expresión, de

924 Stuart Mill (2001a: 137).

925 Stuart Mill (2001a: 136).

926 *Vid.* Stuart Mill (2001a: 147).

927 Stuart Mill (2001a: 149).

928 Stuart Mill (2001a: 128).

929 Stuart Mill (2001a: 144-145).

930 “El despotismo de la costumbre es en todas partes el eterno obstáculo al desenvolvemento humano, encontrándose en incesante antagonismo con esa tendencia a conseguir algo mejor que la costumbre, denominada según las circunstancias, el espíritu de libertad o de progreso o mejoramiento.” Stuart Mill (2001a: 146).



prensa, de acción, de asociación, etc.<sup>931</sup>; ao fío desta enumeración, o autor fixa con determinación as condicións políticas xerais que son requéribes para o disfrute das liberdades e dos dereitos individuais: “no es libre ninguna sociedad, cualquiera que sea su forma de gobierno, en la cual estas libertades no estén respetadas en su totalidad; y ninguna es libre por completo si no están en ella absoluta y plenamente garantizadas”<sup>932</sup>.

Á hora de establecer os requisitos da autonomía individual, o filósofo utilitarista reitera as coñecidas teses do liberalismo: é necesario que os individuos dispoñan de ámbitos de libre acción non interferidos polo poder político; o aparato estatal velará polo respecto ás regras de xogo que fan posíbel que os cidadáns poidan perseguir os seus fins privados<sup>933</sup>, tanto no plano económico como moral. Repítese a tradicional receita liberal que combina a limitación do poder coa protección dos dereitos individuais; segundo D. Held, esta fórmula da liberdade individual e do Estado mínimo adquire en *On Liberty* a seguinte concreción:

“(…) la clave de *Sobre la libertad* es que la reducción de las relaciones entre las personas a las del intercambio económico en el mercado, y la mínima interferencia del Estado, son la mejor vía para la protección de los derechos individuales y para la maximización de las consecuencias beneficiosas incluyendo, de forma importante, la posibilidad del autodesarrollo.”<sup>934</sup>

Neste plantexamento asoma a faceta neoliberal *avant la lettre*<sup>935</sup> de Stuart Mill, xa que o mellor xeito de promover a liberdade individual pasa por acoutar severamente as funcións do Estado, evitando a intromisión dos poderes públicos na esfera autónoma da sociedade civil, especialmente no ámbito económico; a defensa do libre mercado é, pois, consecuente coa reivindicación milleana dun *modus vivendi* asentado no principio do “*laissez-faire*”. Nas páxinas finais de *Sobre la libertad*, Stuart Mill introdúcenos en “una larga serie de cuestiones relativas a los límites de la intervención del gobierno”<sup>936</sup>, que refrendan a tese xeral de que é preferíbel que os individuos actúen *motu proprio* nos asuntos que tan só lles incumben a eles (e que por tanto, non conculcan a liberdade dos demais); o goberno poderá estimular a actividade dos particulares (sexan estes individuos ou asociacións), pero baixo ningún concepto debe suplantar a iniciativa privada<sup>937</sup>. Stuart Mill aduce varios argumentos en favor desta tese do “*laissez-faire*”; así, por exemplo, é moito máis beneficioso para todos que os propios individuos atendan os seus asuntos

931 A lista de liberdades pode consultarse en Stuart Mill (2001a: 71-72).

932 Stuart Mill (2001a: 142).

933 Lémbrese o ambiguo papel que desempeña o Estado na teoría liberal; á vez, imprescindible garantía dos dereitos e potencial ameaza ás liberdades.

934 Held (2002: 133).

935 *Vid.* Held (2002: 140).

936 Stuart Mill (2001a: 198).

937 “El mal comienza cuando, en lugar de fomentar la actividad y fuerzas de los individuos y grupos, los sustituye con su propia actividad (...)” Stuart Mill (2001a: 206).

(da índole que sexan), a que o faga o goberno, posto que “nadie está más cualificado para dirigir un negocio o determinar cómo ha de ser dirigido, que aquellos que están personalmente interesados en él”<sup>938</sup>.

Outra razón de peso a favor da iniciativa particular (e en contra da intervención gubernamental) reside na necesidade imperiosa de reducir o poder do Estado, isto é, evitar “el gran mal de aumentar innecesariamente su poder”<sup>939</sup>; se a iniciativa privada abandona as súas actividades en mans do goberno, o poder estatal estenderá a súa influencia sobre cada vez máis áreas da sociedade civil; ao mesmo tempo que o Estado asume novas funcións, aumenta tamén a cohorte de funcionarios encargados da súa xestión; este crecemento imparábel da burocracia é outra das características negativas do “Estado sobredimensionado”<sup>940</sup>; Stuart Mill prolonga a súa crítica dos excesos do Estado detallando en *On Liberty* os perigos que se cernen sobre a liberdade a consecuencia da continua expansión da maquinaria estatal<sup>941</sup>; o autor denuncia que, paulatinamente, a burocracia vai acaparando aos individuos máis sobresaíntes do país<sup>942</sup>; de tal xeito que non fica apenas ningún talento fóra do corpo burocrático capaz de xulgar a xestión dos asuntos públicos. Tal situación redunda en prexuízo do control que a sociedade debería exercer sobre a burocracia; privada dos seus máis eminentes eruditos, que pasaron a engrosar as filas dos funcionarios do Estado, a sociedade é incapaz de criticar con fundamento as actuacións da burocracia debido a súa escasa preparación; carente de capacitación e de decisión, e sometida aos dictados alleos, a poboación faise cada vez máis dependente da elite burocrática dirixente:

“Si todo lo que en una sociedad exige una organización concertada y una visión amplia y comprensiva, estuviera en manos del Gobierno, y si las oficinas de Gobierno estuvieran universalmente ocupadas por los hombres más hábiles, toda la cultura y la inteligencia aplicadas en el país (excepto la puramente especulativa), estaría concentrada en una numerosa burocracia, de la cual tan sólo dependería, para todas las cosas, el resto de la comunidad (...)”<sup>943</sup>

Pero, a supeditación do propio goberno á burocracia estatal non é menor que a da sociedade; conforme se incrementa o monopolio da burocracia sobre a organización de diferentes parcelas das políticas públicas, diminúe o poder do gobernante, máxime cando a burocracia tan só obedece a súa propia lóxica interna, que escapa ao control, tanto do goberno, como incluso dos

---

938 Stuart Mill (2001a: 118).

939 Stuart Mill (2001a: 200).

940 Para tomar nota dos perigos que, segundo Stuart Mill, comportan a expansión do Estado e a burocracia, *vid.* Held (2002: 127-129).

941 *Cfr.* o tratamento da burocracia en *Sobre la libertad* e en *Consideraciones sobre el gobierno representativo*.

942 “(...) la absorción de todas las superiores aptitudes del país en el cuerpo gobernante estatal.” Stuart Mill (2001a: 203).

943 Stuart Mill (2001a: 201).

seus propios membros individualmente; abundan os inquedaes exemplos de nacións nas que a burocracia se transformou nun auténtico poder fáctico que impón os seus propios intereses ao gobernante e ao pobo:

“La constitución de semejantes países es una organización de la experiencia y la habilidad práctica de la nación en un cuerpo disciplinado, destinado a gobernar el resto; y cuanto más perfecta sea esta organización, cuanto mayor sea su éxito en atraer a sí y educar para sí a las personas de mayor capacidad en todas las clases sociales, más completa será la sujeción de todos, incluso los mismos miembros de la burocracia. Pues los gobernantes son tan esclavos de su propia organización y disciplina como los gobernados lo son de los gobernantes.”<sup>944</sup>

Tales son os “males tan temibles para la libertad y el progreso humanos”<sup>945</sup> que van indisolubelmente unidos ao Estado burocrático; a alternativa a esta hipertrofia da maquinaria estatal pasa por acadar o difícil equilibrio que permita “asegurar cuantas ventajas sea posible de una centralización del poder y la inteligencia, sin hacer entrar en los canales de gobierno una proporción demasiado grande de la actividad general”<sup>946</sup>; equilibrio que, na proporción máis aproximada ao xusto, se logra mediante a sabia combinación de libre mercado e goberno representativo<sup>947</sup>. Esta forma de goberno caracterizada – principalmente – polo equilibrio de poderes e o control do executivo por medio dos representantes elixidos polos cidadáns, pon coto ao Estado burocrático e intervencionista. O goberno representativo asegura a protección dos dereitos individuais, da propiedade privada e unha esfera civil libre da intromisión gubernamental, e nesa mesma medida fomenta o desenvolvemento da individualidade e o pluralismo.

O outro elemento que debe complementar o labor do goberno representativo, a saber, a economía de mercado, atópase baixo estrita observancia crítica<sup>948</sup>. O Stuart Mill de *On Liberty* deposita gran parte das súas esperanzas de mellora da humanidade nos – supostamente – benéficos efectos dos mecanismos de autorregulación do mercado. Pero a diferenza doutros

944 Stuart Mill (2001a: 203).

945 Stuart Mill (2001a: 204).

946 Stuart Mill (2001a: 204).

947 “Lo que la expresión «gobierno representativo» significa es que la totalidad del pueblo, o una numerosa porción de éste, ejerce el poder más alto (...) a través de diputados elegidos periódicamente por el pueblo mismo. Este poder supremo debe poseerlo el pueblo por completo. El pueblo ha de ser quien dirija, siempre que quiera, todas las operaciones del gobierno.” John Stuart Mill (2001b), *Consideraciones sobre el gobierno representativo*, Madrid, Alianza Editorial (“Ciencia política”), 2001, na edición inglesa, John Stuart Mill, (2005), *Considerations on Representative Government*, U.S.A., Kessinger Publishing, 2005 (edición facsímil da 2ª edición londinense publicada por Parker, Son and Bourn, West Strand, 1861).110).

948 Sirva como botón de mostra a seguinte obxección de D. Held: “El ansia del liberalismo por crear un estado democrático, una diversidad de centros de poder y un mundo caracterizado por la transparencia, la controversia y la pluralidad está comprometida con la realidad del «libre mercado», la estructura y los imperativos del sistema de acumulación privada de capital. Una de las principales debilidades del liberalismo es ver los mercados como mecanismos de coordinación «desprovistos de poder» y, por lo tanto, ignorar (...) la naturaleza distorsionadora del poder económico en relación con la democracia.” Held, (2002: 343).

liberais máis ortodoxos en asuntos económicos, soubo apreciar a tempo as perversas consecuencias que para a democracia representativa e a autonomía individual ten un poder económico que escapa a toda regulamentación por parte dos poderes públicos.

### 2.1.3. *Neutralidade liberal, pluralismo e xustiza.*

“The only restriction on plans of life is their being compatible with the public principles of justice”

John Rawls

*A Theory of Justice*<sup>949</sup> e *Political Liberalism*<sup>950</sup> son os fitos máis destacados do «liberalismo igualitario»<sup>951</sup> de John Rawls, que aspira a conciliar o Estado de benestar cos principios liberais, servíndose dunha renovada versión das teorías clásicas do contrato social. A primeira das dúas obras centra o seu interese na problemática da redistribución da riqueza e vencella a xustiza a un modelo de Estado intervencionista; o antagonista co que Rawls polemiza permite apprehender mellor o sentido de *Una teoría de la justicia*; o filósofo norteamericano confronta as súas teses principalmente co utilitarismo craso de Jeremy Bentham<sup>952</sup>; Rawls acusa ao utilitarismo clásico de subordinar os dereitos individuais aos intereses da sociedade amparándose no «principio de utilidade» que proclama abertamente “o maior ben para o maior número”. Rawls replica que os individuos posúen unha dignidade inviolábel e que non se poden sacrificar as súas liberdades fundamentais en beneficio da sociedade<sup>953</sup>; o trasfondo kantiano dende o que opera Rawls lévaos a rexeitar frontalmente este principio utilitarista da “maior felicidade para o maior número”, posto que é inasumíbel para quen parte dunha consideración moral da persoa<sup>954</sup>; segundo Kant, toda persoa, en tanto que é un fin en si mesma (“*Zweck an sich selbst*”<sup>955</sup>), está dotada de dignidade

949 John Rawls, (1999), *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press, 1999; citarei pola tradución española, Rawls, (1997), *Teoría de la justicia*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1997.

950 John Rawls, (1996), *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1996; citarei pola tradución española, *El liberalismo político*, (2004), Barcelona, Crítica (colecc. Biblioteca de Bolsillo), 2004.

951 Expresión empregada por Fernando Vallespín que se axustaría perfectamente ao proxecto filosófico de Rawls: “El intento por definir y eliminar las desigualdades estructurales que nos impiden acceder a una plena igualdad ciudadana y lesionan nuestra autoestima (...)” no artigo “Una aventura silenciosa”, en «*El País*», xoves, 27 de novembro de 2002, artigo escrito co gallo do falecemento do filósofo norteamericano.

952 Rawls amósase máis benevolente con Stuart Mill, xa que ámbolos dous comparten preocupación pola defensa das liberdades individuais e certa sensibilidade reformista interesada en artellar o liberalismo co socialismo democrático; en relación co tratamento da xustiza en Stuart Mill, pódese consultar o capítulo final de *El Utilitarismo*; o filósofo inglés vencella a xustiza á moral, presentando un «dereito moralizado» á vez que afasta o principio de utilidade das conveniencias e do interese.

953 “En su búsqueda de un modelo de Estado justo, Rawls aspiraba a superar las viejas teorías utilitaristas que ponían la sociedad y el sistema político al servicio del bien común y en detrimento de los abusos de una minoría y en las que los derechos individuales pasaban al segundo plano. Rawls consideraba que los planteamientos utilitaristas violaban la naturaleza misma de la justicia.”, Julio A. Parrado, artigo en «*El Mundo*», xoves, 27 de novembro de 2002.

954 Rawls é un neokantiano, non tanto pola súa noción de xustiza, que é máis ben deudora das teorías contractualistas, como polos conceptos (moralmente densos) de «persoa», «autonomía» e «autorrespeto».

955 Immanuel Kant, (1797), *Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Frankfurt, Suhrkamp, 1974, pp. 64-65.

(“*Würde*”), o que a converte en merecedora de respecto<sup>956</sup>. A dignidade das persoas contrasta co precio que posúen as cousas (polo que unhas cousas poden ser reemprazadas por outras equivalentes<sup>957</sup>), pero as persoas non son cousas, non son medios dos que se poda dispor a vontade para acadar determinados obxectivos, por tanto – prosigue Rawls – as persoas non deben ser instrumentalizadas en aras dos supostos fins superiores da sociedade (como pretenden os utilitaristas). Nunha sociedade xusta, a dignidade persoal non pode sufrir menoscabo e os dereitos dos individuos non poden exporse ao albur das negociacións dos grupos de presión ou estar sometidos ao cálculo do interese maioritario; fronte ao principio de utilidade, Rawls aposta por maximizar os mínimos (“principio maximín”): estender os dereitos e bens – os mínimos esixibéis – ao maior número de persoas. Dito isto, xa nos atopamos no miolo da noción rawlsiana de xustiza como imparcialidade (ou equidade), que o autor presenta en forma de dous principios de xustiza xerarquicamente ordenados<sup>958</sup>; o primeiro principio de xustiza, tinguido de fortes tintes liberais, recolle o compromiso irrenunciábel coa defensa das liberdades básicas do individuo; Rawls enuncia este principio nos seguintes termos: “Cada persona ha de tener un derecho igual al más extenso sistema total de libertades básicas (*“equal basic liberties”*)<sup>959</sup> compatible con un sistema similar de libertad para todos”<sup>960</sup>.

O segundo principio de xustiza, fiel reflexo da súa preocupación pola desigualdade, está imbuído dun espírito reformista orientado polo afán da xusta distribución da riqueza e do poder:

“Las desigualdades económicas y sociales han de ser estructuradas de manera que sean para: a) mayor beneficio de los menos aventajados (...) b) unidos a los cargos y las funciones asequibles a todos, en condiciones de justa igualdad de oportunidades”<sup>961</sup> (*“fair equality of opportunity”*)<sup>962</sup>.

Este segundo principio dispón que as desigualdades socio-económicas son xustas na medida en que promoven o benestar dos sectores máis desfavorecidos da sociedade, por tanto, o enunciado xeral da concepción rawlsiana da xustiza reza así:

956 “(...) los seres racionales reciben el nombre de *personas* porque su naturaleza los destaca ya como fines en sí mismos, o sea, como algo que no cabe ser utilizado simplemente como medio y restringe así cualquier arbitrariedad (al constituir un objeto de respeto).”; cito pola tradución española, Kant, (2002: 115).

957 Kant, (2002: 115).

958 Vid. Rawls, (1999: 53-54), cito pola tradución española, Rawls, (1997: 68-69): “Estos principios habrán de ser dispuestos en un orden serial dando prioridad al primer principio sobre el segundo. Esta ordenación significa que las violaciones a las libertades básicas iguales protegidas por el primer principio no pueden ser justificadas ni compensadas mediante mayores ventajas sociales y económicas. Estas libertades tienen un ámbito central de aplicación dentro del cual pueden ser objeto de límites y compromisos solamente cuando entren en conflicto con otras libertades básicas”.

959 Rawls, (1997: 266); o listado de «liberdades básicas» elaborado polo autor (acorde coa liña “clásica” do liberalismo) pódese consultar en Rawls, (1997: 266), na tradución española: (1999: 68).

960 Rawls, (1997: 280).

961 Rawls, (1997: 280).

962 Rawls, (1997: 266).

“Todos los bienes sociales primarios – libertad, igualdad de oportunidades, renta, riqueza, y las bases de respeto mutuo – han de ser distribuidas de un modo igual, a menos que una distribución desigual de uno o de todos estos bienes redunde en beneficio de los menos aventajados.”<sup>963</sup>

Ámbolos dous principios de xustiza aplicaranse á estrutura básica da sociedade<sup>964</sup>; esta estrutura básica está integrada polo conxunto de institucións (sociais, políticas, económicas, educativas, etc.<sup>965</sup>) que distribúen cargos e beneficios e que, por ende, determinan a posición que os individuos ocupan na sociedade. Si en *Una teoría de la justicia* a defensa dun modelo de Estado intervencionista ven motivada polo compromiso coa xustiza redistributiva, en *El liberalismo político* o autor confronta a sociedade democrático-liberal co feito do pluralismo<sup>966</sup>; en concreto, Rawls trata de encaixar a súa concepción da xustiza dentro do pluralismo razoábel<sup>967</sup> de ideas de vida boa, reeditando – baixo novas premisas – a teoría liberal do Estado neutral<sup>968</sup>; as interrogantes máis candentes ás que terá que responder o profesor de Harvard son as seguintes:

¿Resultan conciliabeis os principios de xustiza coa pluralidade de crenzas e costumes, de doutrinas e tradicións que caracterizan o heteroxéneo estilo de vida da sociedade contemporánea? e ¿baixo qué circunstancias debe prevalecer o criterio de xustiza do Estado de dereito por riba das concepcións particulares do ben das comunidades diferenciadas da sociedade?

Pero, a redacción de *El liberalismo político* obedece tamén a outros dous motivos fundamentais: por un lado, Rawls intenta corrixir a – en opinión dos críticos – excesiva abstracción dos principios de xustiza dotándoos dunha maior concreción (labor que vai acompañado da depuración e enriquecemento das ideas-clave presentadas na súa obra seminal); por outro lado, responde ás obxeccións formuladas polos comunitaristas; Rawls polemiza cos

---

963 Rawls, (1997: 281).

964 *Vid.* Rawls, (1997: 47); cito pola tradución española, (1999: 62): “El objeto primario de los principios de justicia social es la estructura básica de la sociedad, la disposición de las instituciones sociales más importantes en un esquema de cooperación. Hemos visto que estos principios habrán de gobernar la asignación de derechos y deberes en estas instituciones, y que habrán de determinar la correcta distribución de los beneficios y las cargas de la vida social”.

965 A familia, segundo Rawls, posúe unha base natural, é unha institución prepolítica – como xa afirmara Locke – e, por tanto, escapa á aplicación dos principios de xustiza. O mesmo ocorre coas asociacións voluntarias da sociedade civil, que tampouco forman parte da estrutura básica.

966 Nesta obra subxace, a xuízo de Fernando Vallespín, a preocupación por “la integración normativa en sociedades plurales y complejas”, *art. cit.* de «El País».

967 A distinción rawlsiana entre o «pluralismo a secas» (*the fact of pluralism as such*) e o «feito do pluralismo razoábel» (*the fact of reasonable pluralism*) é pertinente, posto que nas sociedades democráticas atopamos, non só unha diversidade de teorías irrazoabeis, senón tamén “muchas doctrinas comprensivas razonables sostenidas por personas razonables”, Rawls, (2004: 94-95).

968 “Rawls se planteaba cómo proteger las libertades fundamentales en una sociedad plural donde conviven valores morales y religiosos en conflicto. Rawls llegaba a la conclusión de que el Estado justo debe ser «neutral» en lo referente a los valores.” Julio A. Parrado, *art. cit.* de «El Mundo».

pensadores comunitaristas a propósito da distinción entre o xusto (“*the right*”) e o ben (“*the good*”), por regra xeral, a noción de «ben» no marco das teorías liberais refírese aos diversos proxectos de vida boa e ideais de felicidade que profesan os individuos; a idea de ben remite ao ámbito privado no que os individuos como suxeitos autónomos determinan os seus fins vitais; o Estado debe adoptar unha actitude neutral e equidistante en relación cos diferentes ideais de vida boa, só pena de conculcar a autonomía dos individuos. En consecuencia, os poderes públicos non promoverán unha concepción particular do ben, posto que iría en detrimento da liberdade individual e do pluralismo de estilos de vida, en cambio, o Estado si debe proporcionar as condicións estruturais xerais que fagan posíbel que cada individuo poida perseguir o seu ideal de felicidade; a esta orde de condicións estruturais-institucionais de carácter xeral pertence a xustiza, entendida *grosso modo* como as regras de xogo, consensuadas a través dun proceso de deliberación pública, que rexen no espazo de convivencia compartido polos cidadáns; neste sentido, cabe falar da prioridade do xusto sobre o ben, isto é, da preeminencia das regras públicas universalizabeis que gobernan a esfera política sobre as concepcións de vida boa ás que se adhíren os individuos a título particular (a equivalencia rawlsiana entre, por un lado, o ben, o racional, os valores e fins asociados ás doutrinas comprensivas, e por outro lado, o xusto, o razoábel, a noción política de xustiza, representa unha variante máis deste esquema liberal).

A crítica comunitarista – cuíos portavoces máis destacados son Taylor, Walzer, Sandel e McIntyre – considera ficticia esta separación entre xustiza e ben; os criterios de xustiza non se poden afastar dunha certa idea do ben, posto que a noción de xustiza sempre leva incorporadas certas valoracións densas en relación co que se estima bo; con outras palabras, a xustiza non é independente daqueles valores e fins que unha comunidade aprecia como parte integrante do seu ideal de vida boa<sup>969</sup>. Aseguran os comunitaristas que os presupostos individualistas do liberalismo impídenlles aos liberais apprehender a profunda inserción da xustiza no substrato de valores intersubxectivamente compartido da comunidade, deste xeito, os teóricos comunitaristas recompoñen a continuidade entre o ético-cultural e o político que fora crebada pola ortodoxia liberal que reduce a política a unha simple negociación dos intereses particulares de suxeitos

---

969 “Os criterios acerca do que consideremos xusto ou inxusto só poden, segundo os comunitaristas, aprenderse por parte dos individuos nun horizonte significativo dado, caracterizado por determinadas orientacións vitais, pola opción por valores concretos, en definitiva, por aquilo que se considere como unha forma de vida digna. Un criterio puramente procedementa sería, pois, ilusorio, e só cabe sexa formulado desde a concepción do “suxeito sen atributos”, o suxeito meramente definido pola capacidade neutra de elección previa á idea de fins característica do liberalismo. Defender entón a neutralidade respecto ós contextos culturais, relacionais, nos que se desenvolven e adquiren consistencia as identidades individuais supón ademais dun erro conceptual acerca de cómo se forman estas, o contribuír á existencia dunha sociedade realmente atomizada, fragmentada, á desaparición das formas de integración e de valores realmente esenciais para unha vida plena. Afectaría tamén á lexitimación do poder político, xa que este só está en condicións de esixir dos seus cidadáns sacrificios se se identifican cun conxunto de valores, comparten unha concepción do ben.” Álvarez Yáguez, (2000: 138-139).

egoístas que se moven polas súas propias preferencias<sup>970</sup>. Rawls replica ás obxeccións comunitaristas que o acusan de ter elaborado unha doutrina simplemente procedimental de xustiza – baleira e formal – dicindo que a súa concepción do xusto non exclúe, senón que integra certos valores e ideas do ben. Este plantexamento rawlsiano é coherente co seu construtivismo kantiano que achega unha comprensión da persoa e da sociedade alonxada da visión liberal máis economicista dun agregado de individuo-átomos que instrumentalizan as institucións públicas para o seu beneficio particular; coherentemente coa súa visión política da xustiza, Rawls adopta unha concepción política da persoa e da sociedade derivada do que el considera que son as ideas intuitivas implícitas na “cultura pública<sup>971</sup> dunha sociedade democrática”; en conformidade con estas intuicións da cultura democrática dunha sociedade, a concepción política da persoa<sup>972</sup> presenta aos cidadáns como suxeitos libres e iguais, dotados de facultades intelectuais e morais. Estas últimas comprenden a razoabilidade (“*the reasonable*”<sup>973</sup>), a facultade moral ligada ao sentido da xustiza<sup>974</sup>, e a racionalidade (“*the rational*”<sup>975</sup>), a habilidade para buscar o ben propio, para proxectar un plan racional de vida<sup>976</sup>. Esta idea política da persoa – que en tanto que suxeito moral é capaz de transcender a esfera privada para asumir o proxecto común de construír as bases da convivencia –, combinada coa concepción da sociedade como un “sistema equitativo de cooperación”<sup>977</sup>, fan comprensíbel que a noción rawlsiana de xustiza sexa coherente con certos bens que configuran obxectivos de relevancia social. Neste sentido, Rawls pronúnciase a favor da complementariedade entre xustiza e ben, sen renunciar tampouco ao presuposto liberal da «prioridade do xusto»:

“La idea de la primacía de lo justo es un elemento esencial de lo que he llamado «liberalismo

---

970 O propio Rawls dá voz ás críticas que deploran o – suposto – perfil individualista e o – presunto – carácter instrumental do liberalismo político: “la justicia como equidad abandona el ideal de una comunidad política y entiende a la sociedad como un agregado de individuos – o de asociaciones – distintos, que cooperan con el único objetivo de perseguir su propia ventaja personal – o asociativa –, careciendo de cualesquiera objetivos finales comunes (...) la justicia como equidad viene a decirse, considera las instituciones políticas como puros instrumentos de promoción de fines individuales – o asociativos –, como instituciones de lo que podríamos llamar una «sociedad privada». Y como tal, la sociedad política misma no es un bien en absoluto, sino, a lo sumo, un medio para el bien individual, o asociativo.” Rawls, (2004: 235).

971 *Vid.* a interesante distinción entre «cultura social» e «cultura política» (ou «pública») en Rawls, (2004: 43-44), na edición inglesa, en Rawls, (1996: 13-14).

972 “Es, en efecto, una concepción política de la persona, y, dados los propósitos de la justicia como equidad, una concepción adecuada como fundamento de la ciudadanía democrática.” Rawls, (2004: 48), nota 20 a pé de páxina da edición citada.

973 *Vid.* Rawls, (2004), pp. 80-81 e seguintes.

974 “Un sentido de la justicia es la capacidad para entender, para aplicar, y para actuar de acuerdo con la concepción pública de la justicia que define los términos equitativos de la cooperación social”. Rawls, (2004: 49).

975 *Vid.* Rawls, (2004), p. 81 e seguintes.

976 “La capacidad para concebir el bien es la capacidad para formar, para revisar y para perseguir racionalmente una concepción de la propia ventaja racional, o del propio bien”. Rawls, (2004: 49).

977 “(...) *society as a fair system of cooperation over time, from one generation to the next.*” Rawls, (1996: 15), na edición española: (2004: 45).



político» y desempeña un papel central en la versión de la justicia como equidad. Esa primacía puede dar lugar a malentendidos: podría pensarse, por ejemplo, que implica que una concepción política liberal de la justicia no puede servirse de ninguna idea del bien, salvo, quizá, las puramente instrumentales, o las que se reducen a las preferencias o a las elecciones individuales. Lo cual necesariamente es falso, pues lo justo y lo bueno son complementarios: ninguna concepción de la justicia puede basarse enteramente en uno o en el otro, sino que ha de combinar a ambos de una determinada manera. La primacía de lo justo no niega eso.<sup>978</sup>

Pero esta aposta non está exenta de riscos: ¿cómo é posíbel que unha concepción política da xustiza incorpore certas ideas do ben sen caer na defensa dunha doutrina comprensiva particular<sup>979</sup>? O problema que reflicte a pregunta amósase en toda a súa dimensión se traemos a colación as afirmacións de Rawls de que o liberalismo político non é un liberalismo comprensivo e de que ningunha doutrina comprensiva particular pode prover por si soa as bases da convivencia política<sup>980</sup>, por tanto, para que a noción de xustiza non perda nin un ápice da súa natureza política, as ideas do ben que pasen a formar parte dela serán ideas políticas, isto implica que para ser asumibéis por todos os cidadáns non poderán extraerse de ningunha doutrina comprensiva; só así se evitará que a concepción política da xustiza como equidade se convirta nunha doutrina comprensiva máis<sup>981</sup>. En conclusión, aínda integrando algunhas ideas do ben, a noción de xustiza como equidade non se transforma nunha doutrina comprensiva, senón que mantén o seu *estatus* de concepción política produto da razón pública; ademais, a concepción política da xustiza impregnada de certas ideas do ben continúa sendo perfectamente compatíbel coa fundamental asunción liberal da “primacía do xusto”, que desdobra o seu significado en dúas direccións:

“En primer lugar, la primacía de lo justo significa (en su significado general) que las ideas del bien usadas tienen que ser ideas políticas, de manera que no necesitamos basarnos en concepciones comprensivas del bien, sino sólo en ideas perfiladas para encajar en la concepción política. Segundo, la primacía de lo justo significa (en su significado particular)

---

978 Rawls, (2004: 206).

979 “How can justice as fairness even use ideas of the good without making claims about the truth of this or that comprehensive doctrine in ways incompatible with political liberalism?” Rawls, (1996: 174), na edición española: Rawls, (2004: 206).

980 “Un régimen constitucional no exige un acuerdo respecto de una doctrina comprensiva; la base de su unidad descansa en otra parte.” Rawls, (2004: 94).

981 De entre as diferenzas que distinguen a unha concepción política da xustiza dunha doutrina comprensiva relixiosa, moral ou filosófica destaca aquela que atinxe ao seu alcance: mestres que a primeira foi concebida para ser aplicada unicamente ás institucións sociais, políticas e económicas que forman a estrutura básica dun réxime democrático, as segundas posúen un alcance moito maior, estendendo o seu radio de acción sobre un variadísimo ámbito de temas que comprende diversos ideais referidos ao conxunto da existencia humana. *Vid.* Rawls, (2004: 41-43, 207-208).

que los principios de justicia ponen límites a los estilos permisibles de vida: las exigencias de los ciudadanos tendentes a promover objetivos que transgreden esos límites carecen de peso. La primacía de lo justo otorga a los principios de justicia una prioridad estricta en las deliberaciones de los ciudadanos, y limita su libertad de adoptar ciertos estilos de vida.”<sup>982</sup>

É de destacar que a segunda vertente da «prioridade do xusto» limita os estilos de vida admisíbeis impóndolles a condición de non contravir a concepción política da xustiza; dito doutro xeito, as doutrinas acerca do ben deben respectar as restricións que se desprenden dos principios de xustiza<sup>983</sup> (por exemplo, aquelas derivadas das liberdades básicas dos individuos). Cumpridas estas mínimas esixencias, unha sociedade democrática xusta non só consentirá, senón que incluso alentará os estilos de vida razoabeis aos que se adhíren os cidadáns<sup>984</sup>; as institucións principais da estrutura básica da sociedade regulamentadas de conformidade cos principios de xustiza, conxuntamente coa provisión de bens primarios, configuran as condicións de posibilidade que fan viábel que os cidadáns poidan levar á práctica os seus modos de vida de acordo coas súas doutrinas comprensivas (permisíbeis).

Podemos, pois, colixir que dadas as reticencias de Rawls a subscribir unha concepción forte do ben (ao estilo dos comunitaristas) e dado o feito social do pluralismo razoábel non cabe outro posicionamento coherente que o de priorizar a xustiza fronte ao ben. Esta opción pola primacía da xustiza impón, como acabamos de ver, restricións ás doutrinas comprensivas: que sexan razoabeis<sup>985</sup>, é dicir, que se axusten ao marco de convivencia trazado polos principios de xustiza. Á súa vez, a concepción política da xustiza como equidade integrará un conxunto de ideas (estritamente) políticas do ben; esas ideas son as seguintes: a idea da bondade como racionalidade, a idea dos bens primarios<sup>986</sup>, a idea das concepcións comprensivas permisíbeis do ben, a idea das virtudes políticas e, finalmente, a idea do ben nunha sociedade politicamente ben ordenada<sup>987</sup>. Non entraremos na exposición de cada unha destas cinco ideas políticas do ben que se atopan incluídas na concepción da xustiza como equidade, senón que centraremos a nosa atención na idea das doutrinas comprensivas permitidas, posto que entronca directamente coa cuestión da neutralidade do Estado<sup>988</sup>. Rawls recoñece que a temática da neutralidade do Estado é

---

982 Rawls, (2004: 244).

983 *Vid.* Rawls, (2004: 244), nota 2 a pé de páxina da edición citada.

984 *Vid.* Rawls, (2004: 206-207, 244).

985 A idea de “razoabilidade” vai estreitamente unida a “un ideal político de cidadanía democrática que inclúe la idea de razón pública”. Rawls, (2004: 244); para a conexión entre o razoábel e o público, *vid.* Rawls (2004: 84).

986 Os «bens primarios» corresponden a “las necesidades de las personas en cuanto ciudadanos”, son “parte de lo que sea su bien como ciudadanos” Rawls, (2004: 212, 222); constitúen bens básicos que demandan todos os cidadáns, independentemente da particular concepción de vida boa que subscriban. O listado elemental de bens primarios pódese consultar en Rawls, (2004: 214).

987 A lista completa aparece na edición inglesa en Rawls, (1996: 176) e na edición española, en Rawls, (2004: 209).

988 Pospoñemos a análise da idea das virtudes políticas para cando abordemos a temática das virtudes cívicas no liberalismo.

un lugar común da teoría política liberal, pero tamén admite que o concepto de «neutralidade» resulta confuso, posto que alberga no seu seo unha variedade de significados non sempre coherentes entre si. O pensador norteamericano procede na súa investigación de tal modo que liga a neutralidade á idea do pluralismo razoábel para centrarse na cuestión da «neutralidade de propósitos» (“*neutrality of aim*”); esta neutralidade de propósitos relaciona a concepción política da xustiza, as institucións da estrutura básica da sociedade e as diferentes concepcións do ben nos seguintes termos esenciais: as institucións básicas da sociedade e as políticas públicas implementadas polo Estado e rexidas polos principios de xustiza non promoverán ningunha concepción particular de vida boa<sup>989</sup>; así entendida, esta neutralidade de propósitos posúe tres vertentes básicas:

“a) que el Estado debe asegurar a todos los ciudadanos iguales oportunidades de promover cualquier concepción del bien libremente afirmada por ellos; b) que el Estado debe abstenerse de cualquier actividad que favorezca o promueva cualquier doctrina comprensiva particular en detrimento de otras, o de prestar más asistencia a quienes la abracen, c) que el Estado debe abstenerse de cualquier actividad que aumente la probabilidad de que los individuos acepten una doctrina particular en detrimento de otras (a no ser que se tomen simultáneamente medidas que anulen, o compensen, los efectos de las políticas que así lo hagan).”<sup>990</sup>

Para comprender correctamente o sentido da neutralidade de propósitos é necesario tomar nota das matizacións que atinxen aos seus tres significados.

Primeira matización: lembremos que a prioridade do xusto impón a restrición de que tan só resultan admisíbeis aquelas doutrinas comprensivas que non conculquen os principios de xustiza; en consecuencia, a neutralidade do Estado expresa a existencia de asegurar as condicións de equidade que permitan aos individuos proseguir (unicamente) coas concepcións permisíbeis do ben<sup>991</sup>. Segunda matización: os principios de xustiza dispoñen as institucións principais da sociedade democrática de tal modo que impedirán que se promova unha concepción concreta do ben en prexuízo das demais. Terceira matización: aínda que a estrutura básica da sociedade se rixa por unha concepción política da xustiza como equidade, non deixa de influír dalgún xeito sobre as preferencias dos individuos á hora de abrazar un determinado ideal de vida boa<sup>992</sup>; neste sentido aclara Rawls que a neutralidade (de propósitos) do Estado non conleva unha «neutralidade de efectos ou influencias», asunto que lle obriga a plantexar a cuestión relativa a se

---

989 “(...) *neutrality of aim in the sense that basic institutions and public policy are not to be designed to favor any particular comprehensive doctrine.*” Rawls, (1996: 194).

990 Rawls, (2004: 226-227).

991 “(...) *the state is to secure equal opportunity to advance any permissible conception.*” Rawls, (1996: 194).

992 *Vid.* Rawls, (2004: 231).

a concepción política da xustiza como equidade respecta realmente o *fair-play* entre as diversas doutrinas comprensivas permitidas, “si algunas doctrinas se extinguen y otras apenas sobreviven en un régimen constitucional justo, ¿implica ello por sí mismo que la concepción política de la justicia de ese régimen es incapaz de ser equitativa con ellas?”<sup>993</sup>.

Rawls responde que por moi equitativa que sexa a concepción política da xustiza non pode impedir que as influencias sociais pulen a favor duns ideais e en contra doutros; dado o “limitado espacio de los mundos sociales”<sup>994</sup>, non é posíbel dar cabida a todos os valores, o que inevitabelmente supón a exclusión de *facto* dalgúns estilos de vida; para apoiar esta afirmación acode ás teses de Isaiah Berlin en relación co conflito entre valores<sup>995</sup>; segundo este último, a confianza na compatibilidade dos máis importantes valores devén en falacia unha vez que tomamos conciencia da conflitiva existencia humana, tanto no plano individual coma no social. Cómpre pois renunciar á idea inxenua dunha harmonía final e admitir que determinados valores últimos ou fins son totalmente irreconciliabeis:

“(…) los fines humanos chocan entre sí, porque no se puede tener todo al mismo tiempo. De donde se sigue que la idea misma de una vida ideal en la que nunca sea necesario perder o sacrificar nada que tenga valor, y en la que todos los deseos racionales (o virtuosos, o legítimos de cualquier otra manera) tengan que poder ser satisfechos de verdad, no es solamente una idea utópica, sino también incoherente. La necesidad de elegir y de sacrificar unos valores últimos a otros resulta ser una característica permanente de la condición humana.”<sup>996</sup>

De aí a dificultade e a importancia da elección: elixir significa sempre renunciar a unhas metas en favor doutras<sup>997</sup>; esta aseveración tamén é certa para a propia liberdade, que pode colisionar con outros valores últimos. Efectivamente, a liberdade non é o único fin que persegue o home, nin individual nin colectivamente, polo que é máis que probábel que poida darse un conflito con outros valores (como a xustiza, a igualdade ou a felicidade); de nada vale lamentarse, xa que esta irresolúbel tensión entre valores inconmensurabeis vai inextricabelmente unida á tráxica condición humana.

“Si, como yo creo, éstos [los propósitos de los hombres] son múltiples y todos ellos no son en principio compatibles entre sí, la posibilidad de conflicto y tragedia no puede ser nunca

---

993 Rawls, (2004: 231).

994 Rawls, (2004: 231).

995 *Vid.* Rawls, (2004: 231-232), especialmente, a nota 32 a pé de páxina da edición citada.

996 Berlin, (1998: 60).

997 “(…) tenemos que elegir entre fines igualmente últimos y pretensiones igualmente absolutas, la realización de algunos de los cuales tiene que implicar inevitablemente el sacrificio de otros. En efecto, porque su situación es ésta es por lo que los hombres dan un valor tan inmenso a la libertad de decidir (...)” Berlin, (1998: 276).

eliminada por completo de la vida humana, personal o social.”<sup>998</sup>

As teses de Berlin acerca da inconmensurabilidade dos valores humanos últimos pódense trasladar, segundo Rawls, á democracia liberal que – a diferenza doutras formas políticas – posúe a capacidade de albergar un conxunto moi amplo de valores, pero necesariamente limitado. Por tanto, en relación coa cuestión plantexada<sup>999</sup>, Rawls conclúe asegurando que se un ideal de vida boa é incapaz de gañar adeptos e esmorece xeración tras xeración no seo dun réxime político democrático que prové aos individuos dos dereitos e liberdades suficientes para perseguir os seus fins vitais, entón non hai maneira de conservar ese estilo de vida de forma que sexa compatíbel cos valores democráticos<sup>1000</sup>; isto é, a non ser que se rompa a neutralidade do Estado e se conculquen a autonomía individual, os principios de xustiza e o valor(-feito) do pluralismo razoábel. Rawls continúa explorando a cuestión de se a concepción política da xustiza como equidade é sectaria coas doutrinas comprensivas permisíbeis que carecen de éxito no marco dun réxime democrático-constitucional a raíz da educación dos membros máis novos das sectas relixiosas (p.e., os amish<sup>1001</sup>), asunto que o leva a confrontar abertamente o liberalismo político por el defendido co liberalismo comprensivo<sup>1002</sup> de Stuart Mill e que lle valerá a crítica de Will Kymlicka de ter supeditado a autonomía individual ao pluralismo<sup>1003</sup>.

Deixamos momentaneamente todos estes temas pendentes dunha resposta, con intención de retomalos no intre en que – ao fío dos debates liberais en torno á autonomía – examinemos a disputa entre as demandas das familias e os requirimentos do Estado democrático a propósito da formación dos futuros cidadáns, pero de seguido, e a modo de anticipo, adentrarémonos na exposición que das atribucións educativas dos poderes públicos e dos seus límites fai Stuart Mill.

#### **2.1.4. A instrución escolar en Stuart Mill: entre o adoutrramento e o servizo público.**

En concordancia coa súa defensa do «Estado mínimo», os liberais insisten nas precaucións que é necesario tomar ante a irrefrenábel inercia do goberno a extralimitarse na súas funcións. Este plantexamento xeral extrapólase a todos os ámbitos da actuación estatal: tamén en materia

---

998 Berlin, (1998: 277).

999 Tal como reza o título do parágrafo: “*Is justice as fairness fair to conceptions of the good?*” Rawls, (1996: 195).

1000 *Vid.* Rawls, (2004: 232).

1001 “Un exemplo podría aclarar este punto: varias sectas relixiosas se oponen a la cultura del mundo moderno y desean llevar una vida en común al margen de las influencias indeseadas de ese mundo. Surge entonces un problema acerca de la educación de sus hijos y de las exigencias que el estado puede hacer.” Rawls, (2004: 233).

1002 Rawls sinala a Kant e Stuart Mill como exemplos destacados do liberalismo comprensivo que defende unha completa visión da natureza humana (unha doutrina comprensiva filosófica) asentada sobre os valores de autonomía e individualidade que deben rexer a totalidade da vida do ser humano. Mentres que o liberalismo político sería unha doutrina de alcance moito máis limitado (referida unicamente á estrutura básica da sociedade), baseada nos principios políticos de liberdade e igualdade e desprovista da – polémica – asunción de certos ideais comprensivos particulares, en especial, da autonomía.

1003 Para seguir este debate, *vid.* Kymlicka, (1996: 218-227).

educativa é preciso restrinxir as competencias das autoridades públicas. O receo liberal cara ao poder político leva a manter as debidas cautelas ante o perigo potencial dunha instrumentalización da instrución pública por parte do Estado; deste xeito, o liberalismo traslada os requirimentos de mínima intervención do Estado e de maximización da liberdade do individuo ao campo da educación, limitando a potestade da autoridade educativa estatal e concedéndolle protagonismo aos pais nas decisións educativas, sobre todo no que atinxe ao ónde e cómo son educados os seus fillos, pero ao glosar o pensamento liberal, ás veces esquecese que para os liberais, e concretamente para Stuart Mill, a ameaza que asexia por todos os currunchos ven representada polo “despotismo sobre o espírito”, que non é patrimonio exclusivo do Estado, senón que tamén pode ser exercido pola familia, a etnia, a igrexa, etc. Cómpre estarmos atentos, pois, ao xeito en que os liberais van sopesar na balanza, por un lado, os dereitos dos pais (que determinan os límites da intervención estatal), para ver ate ónde chegan as súas atribucións; e por outro lado, as imposicións dos poderes públicos, para tomar nota das obrigacións dos pais, e tamén dos dereitos dos fillos que emanan da lexislación en materia educativa.

Pesando e sopesando dereitos e deberes, Stuart Mill inclinará a balanza do lado das medidas que favorezan a aparición dun marco educativo plural que permita o libre desenrolo da individualidade e dos diversos modos de pensar, sentir e actuar dos que agroma o progreso humano. En consonancia con estes propósitos, a función educativa do Estado redúcese a velar polo cumprimento do imperativo legal da escolarización obrigatoria, sancionando – por unha parte – aos pais que descoiden este deber inescusábel para cos seus fillos, e – por outra parte – subsidiando ás familias con escasos recursos económicos. Outros cometidos lexítimos do Estado son a convocatoria de determinados exames estatais que permitan facer un seguimento dos procesos de maduración académica dos educandos e a realización de probas voluntarias que conceden o acceso ás correspondentes titulacións oficiais, pero estas competencias educativas do Estado teñen que ser compatíbeis coa iniciativa privada, única maneira de asegurar un sistema escolar plural que evite o monopolio dos poderes públicos sobre o saber e a formación.

Unha vez esbozadas as liñas xerais da concepción política da educación de Stuart Mill será bo adentrarnos nas súas teses. En *On Liberty*, a reflexión en torno á instrución pública iníciase a partir da pregunta (retórica) acerca de se o Estado debe reclamar un certo grao de educación aos cidadáns<sup>1004</sup>. Partindo deste preámbulo, cómpre determinar cáles son as lexítimas atribucións do Estado en materia educativa que comportan as correspondentes obrigacións para os pais, e cáles son os dereitos que reteñen as familias fronte ao Estado, que delimitan, por tanto, o perímetro da

---

1004 “Is it not almost a self-evident axiom that the State should require and compel the education, up to a certain standard, of every human being who is born its citizen?” Stuart Mill, (1985: 176).

liberdade paterna que marca os límites á actuación das autoridades educativas públicas. Stuart Mill sinala que é deber dos pais proporcionar unha axeitada educación aos seus fillos, “dar la existencia a un hijo sin tener una seguridad fundada de poder proporcionar no sólo alimento a su cuerpo, sino instrucción y educación a su espíritu, es un crimen moral contra el vástago desgraciado y contra la sociedad”<sup>1005</sup>.

Este non é un asunto que poida ficar ao arbitrio dos pais, e por tanto, non cabe dentro da casuística da elección persoal, senón que se trata dunha responsabilidade que os pais contraen cos seus fillos, “*it is one of the most sacred duties of the parents*”<sup>1006</sup>; pese aos receos que na opinión pública suscita a intromisión da lei na esfera da *patria potestas*<sup>1007</sup>, o Estado posúe plena autoridade para esixirlle aos pais que cumpran con esta tarefa que moral e legalmente lles corresponde; neste ámbito, os dereitos dos fillos deben prevalecer sobre as decisións dos pais, e para que todos os pais poidan satisfacer este requerimento, os poderes públicos contribuirán a sufragar, total ou parcialmente, os gastos escolares das familias con escasos ingresos económicos<sup>1008</sup>. O Estado supervisará a escolarización de todos os nenos por medio da convocatoria de exames periódicos que permitan comprobar o nivel formativo dos educandos; un mínimo de coñecementos xerais e destrezas (a lectura) é esixíbel a todo o mundo, de tal xeito que a través dos fillos as autoridades educativas estatais avalían o grao de cumprimento da lei por parte dos pais: “el medio de imponer la ejecución de la ley no puede ser otro que el de examinar a todos los niños desde su infancia”<sup>1009</sup>; aqueles nenos con graves deficiencias de formación serán obxecto dun especial seguimento por parte do Estado, que requerirá aos pais a súa inmediata escolarización. Nestas cuestións, o Stuart Mill de *On Liberty* axústase bastante ben ás teses defendidas por outros reformadores liberais que integran a educación da cidadanía entre as funcións do goberno; o labor de incrementar o nivel cultural da poboación – que nesto consiste na opinión destes pensadores a instrución pública – limitarase a prover os recursos necesarios para que os pais poidan cumprir co requerimento legal da escolarización; no contexto do debate en torno ás liberdades dos antigos e dos modernos, Benjamin Constant expresa esta intuición fundamental desta maneira:

“Somos hombres modernos, queremos disfrutar de cada uno de nuestros derechos, desarrollar cada una de nuestras facultades como mejor nos parezca, sin perjudicar a los otros, velar por el desarrollo de estas facultades en los hijos que la naturaleza confie a

---

1005 Stuart Mill (2001a:194).

1006 Stuart Mill (1985:176).

1007 “Pero mientras unánimemente se declara que éste es el deber del padre, escasamente nadie, en este país, admitirá que se le pueda obligar a su cumplimiento.” Stuart Mill (2001a:193).

1008 *Vid.* Stuart Mill (2001a:194-195).

1009 Stuart Mill (2001a:195).

nuestro cariño, más capacitado cuanto más libre sea, y sin necesidad de ninguna autoridad, más que para obtener de ella los medios generales de instrucción que puede proporcionar, igual que los viajeros aceptan de la autoridad las carreteras sin dejarse dirigir sobre el camino que decidan seguir.”<sup>1010</sup>

O símil das estradas ilustra suficientemente a posición liberal: a función gubernamental de dotar de infraestruturas viarias ao territorio nacional non impón aos cidadáns a esixencia de circular nunha determinada dirección; traducindo a metáfora: ábreuselle aos cidadáns-pais numerosas vías para – salvagardando o seu dereito a educar aos seus vástagos de acordo cos seus valores – dar cumprimento ao imperativo legal da escolarización obrigatoria.

Pero volvamos a Stuart Mill; o tema dos exames estatais serviranos de ocasión para falar dos límites das atribucións educativas do Estado; o filósofo utilitarista afirma que se deben contrarrestar as perversas influencias do poder político sobre as mentalidades individuais axustando os coñecementos non instrumentais requiríbeis aos datos incontrovertíbeis e aos saberes obxectivos (“*facts and positive science exclusively*”<sup>1011</sup>). Os exames das disciplinas potencialmente proclives a ser utilizadas como correas de transmisión ideolóxica (p.e., a relixión<sup>1012</sup> e a política) “no versarán sobre la verdad o la falsedad de las opiniones”<sup>1013</sup>, senón sobre os seus argumentos e os autores ou correntes que as sosteñen. En todo momento, a única preocupación que animará a tarefa avaliadora dos examinadores limitárase a verificar se un alumno posúe os saberes que lle outorgan unha determinada calificación académica<sup>1014</sup>.

A precaución respecto dos exames estatais poderíase trasladar a outros ámbitos educativos controlados polos funcionarios públicos; en todo caso, Stuart Mill estanos advertindo de que a maior tentación do Estado – dado o seu inmenso poder – é o adoutramento da poboación por medio da instrución pública.

“Una educación general de Estado es una mera invención para moldear al pueblo haciendo a todos exactamente iguales; y como el molde en el cual se les funde es el que satisface al poder dominante en el Gobierno, sea este un monarca, una teocracia, una aristocracia, o la mayoría de la generación presente, proporcionalmente a su eficacia y éxito, establece un despotismo sobre el espíritu [*despotism over the mind*].”<sup>1015</sup>

1010 Constant, (1989: 277-278).

1011 Stuart Mill (1985:178).

1012 A opción da ensinanza relixiosa impartida nas escolas queda en mans dos pais, *vid.* Stuart Mill (2001a: 196).

1013 Stuart Mill (2001a: 196).

1014 “Todos los esfuerzos del Estado para influir en las conclusiones de sus ciudadanos sobre cuestiones discutibles, son un mal; pero puede, perfectamente, ofrecerse para averiguar y certificar que una persona posee los conocimientos necesarios para que sus conclusiones sobre una determinada materia sean dignas de atención.” Stuart Mill (2001a: 196).

1015 Stuart Mill (2001a: 194-195). *Cfr.* unha vez máis a afinidade entre os plantexamentos de Stuart Mill e Benjamin Constant: “¿Qué no se habrá dicho sobre la necesidad de permitir que el gobierno se haga cargo de las futuras generaciones para moldearlas a su gusto y cuántas citas eruditas no habrán apoyado esta teoría! Los



Para prevenir a manipulación das conciencias, os pais deben ter garantidos certos dereitos en relación cos fillos; unha vez que asumen o requisito mínimo da súa formación, deben ter a liberdade de proporcionarlles a educación que estimen máis conforme co seu modo de vida familiar<sup>1016</sup>; por tanto, nada se obxecta á imposición legal da escolarización universal, senón tan só ao perigo que implica que o Estado acapare en exclusividade a educación dos mozos<sup>1017</sup>:

“Las objeciones que con razón se formulan contra la educación por el Estado no son aplicables a que el Estado imponga la educación, sino a que el Estado se encargue de dirigirla; lo cual es cosa totalmente diferente. Me opondré tanto como el que más a que toda o una gran parte de la educación del pueblo se ponga en manos del Estado.”<sup>1018</sup>

Se o adoutramento político é a consecuencia lóxica do control gubernamental da educación, o mellor antídoto é a existencia de iniciativa privada (“*the voluntary principle*”<sup>1019</sup>), isto é, dunhas institucións escolares non dirixidas polo Estado; así, baixo o alento das directrices xerais emanadas da lexislación estatal e da libre iniciativa privada poderá xurdir esa “diversidade de educación” que favoreza o completo desenvolvemento da autonomía individual.

Nunha obra posterior, *Principios de economía política*, Stuart Mill reiterará moitas das teses contidas nas páxinas de *Sobre la libertad*, pero introducirá asemesmo importantes matizacións: aparece un leve escepticismo en relación coas benéficas influencias da iniciativa privada, que levan ao autor a impor certos límites ao principio do *laissez-faire*, á vez que se ensanchan timidamente as marxes da lexítima actuación estatal (especialmente, no tocante á educación)<sup>1020</sup>. Estamos na etapa do pensamento de Stuart Mill que os estudosos da filosofía política consideran máis próxima aos plantexamentos dun socialdemócrata *avant la lettre* que avoga pola intervención estatal como medida correctora das inxustizas ocasionadas pola economía de libre mercado:

“(…) si tomamos en serio el principio de libertad de Mill, es decir, si exploramos aquellos casos en los que estaría justificado intervenir políticamente para evitar el «perjuicio» a otros, tendremos, al menos, un argumento a favor de la concepción «socialdemócrata» de la

---

persas, los egipcios, la Galia, Grecia e Italia desfilan una tras otra ante nuestros ojos. ¡Pero señores!, no somos ni persas sometidos a un déspota, ni egipcios sujetos al yugo de los sacerdotes, ni galos que puedan ser sacrificados por sus druidas, ni griegos o romanos a quienes su participación en la autoridad social consolaba de su servidumbre privada.” Constant, (1989: 277).

1016 “*It might leave to parents to obtain the education where and how they pleased (...)*” Stuart Mill (1985:176).

1017 O monopolio estatal da educación tan só se xustificaría baixo as condicións extremas de atraso que impedian que a sociedade (civil) contase por si mesma cos recursos necesarios para asumir as tarefas educativas; *vid.* Stuart Mill (2001a:194).

1018 Stuart Mill (2001a:194).

1019 Stuart Mill (1985:177).

1020 D. Held cifra nestes puntos as aportacións máis significativas de *Principios de economía política*: “(…) la defensa de Mill del *laissez-faire* es de alguna forma más equívoca; ofrece extensos argumentos a favor de la intervención del gobierno para resolver «problemas de coordinación» y para promover bienes públicos como la educación.” Held, (2002: 133).

política en sentido estricto. La salud y la seguridad laboral, el mantenimiento de la salud general y la protección frente a la pobreza (de hecho, todas las áreas de preocupación del Estado de bienestar después de la Segunda Guerra Mundial) podrían incluirse dentro de la esfera legítima de acción estatal para evitar el perjuicio.”<sup>1021</sup>

As propias palabras de Stuart Mill á terceira e decisiva edición dos seus *Principios de economía política*, nos que considera ao socialismo “como un resultado final del progreso humano”<sup>1022</sup>, abonan estas interpretacións socialdemócratas da súa obra:

“(…) la finalidad de todo adelanto social debe ser preparar a la humanidad por medio de la cultura para un Estado social que combine la mayor libertad posible con esa justa distribución de los frutos del trabajo a la que no aspiran las leyes actuales sobre la propiedad.”<sup>1023</sup>

A crecente sensibilización ante a realidade de miseria e de explotación que padece a clase obreira inglesa faise patente neste ensaio económico e sociolóxico; a situación de atraso que sofren as clases traballadoras é ben visíbel no ámbito da cultura e da educación; a iniciativa privada (de beneficencia) tan só foi quén de proporcionarlles unha formación deficiente, polo que se fai imprescindíbel a decisiva actuación das autoridades gubernamentais:

“Se ha discutido tanto en los últimos tiempos la educación que se da en este país basándose en el principio voluntario, que no es preciso que la examinemos en detalle aquí, y me limitaré a expresar mi convicción de que incluso en cantidad es y probablemente continuará siendo completamente insuficiente, mientras que por lo que se refiere a la calidad, aunque muestra alguna ligera tendencia a mejorar, no es nunca buena, a no ser en algún caso excepcional, y por lo general es tan mala que casi sólo es nominal. Sostengo, por consiguiente, que es deber del gobierno remediar este defecto dando apoyo pecuniario a las escuelas elementales, de manera que sean accesibles a todos los niños pobres, ya sea gratis, ya mediante el pago de una cantidad insignificante.”<sup>1024</sup>

Pero antes de profundizar nas cuestións ligadas ás políticas educativas públicas, percorramos os pasos que segue Stuart Mill á hora de xustificar as restricións ao principio do *laissez-faire* e de argumentar a prol dunha meirande intervención do poder estatal; a estes efectos, Stuart Mill establece catro tipos diferentes de actuacións do poder executivo (agrupadas en dous pares) que cómpre distinguir: por un lado, as funcións necesarias e as funcións facultativas do goberno<sup>1025</sup>, e

---

1021 Held, (2002: 140).

1022 John Stuart Mill, (1996), *Principios de economía política*, Méjico, Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 27.

1023 Stuart Mill, (1996: 26).

1024 Stuart Mill, (1996: 816-817).

1025 *Vid.* Stuart Mill, (1996), Libro V: “Sobre la influencia del gobierno”, cap. I: “De las funciones del gobierno en general”, pp. 681-686.

por outro lado, a intervención gubernamental autoritaria e a intervención non autoritaria<sup>1026</sup>.

As funcións necesarias son as que comunmente se consideran propias da acción do executivo e que, de feito, son exercidas polos gobernos sen ningunha clase de reparos por parte da opinión pública. De entre esta clase de tarefas gubernamentais, Stuart Mill destaca especialmente tres: a recadación de impostos, a protección xurídica da propiedade e dos contratos, e a creación e mantemento dun aparato coercitivo e sancionador que apoie a lexislación en vigor<sup>1027</sup>. Como podemos colixir desta enumeración, Stuart Mill rebasa o marco estritamente liberal ao considerar que a protección das persoas, da propiedade e dos contratos non é a única misión do goberno, máxime cando a proporcionalidade na contribución ao sostemento dos gastos do Estado – que rexe o pagamento de impostos – se axusta ao principio da xustiza distributiva que persegue paliar as desigualdades sociais. A isto hai que engadir que – dado o seu carácter extremadamente heteroxéneo – se inclúen tamén entre as funcións necesarias do goberno actividades tan diversas como a protección da natureza ou a dotación de infraestruturas; todos estes cometidos constitúen actuacións lexítimas na medida en que se rexen polo principio supremo do ben xeral. En conclusión, como afirma o propio autor, “las funciones que se admiten como de gobierno abarcan un campo mucho más amplio del que puede con facilidad incluirse dentro de los límites de una definición restrictiva”<sup>1028</sup>.

Respecto das funcións facultativas, “aquellas que algunas veces asumen los gobiernos y otras no”, non se chega a un consenso á hora de decidir se deben ser incluídas entre as intervencións necesarias do poder executivo; neste asunto, o importante é esclarecer se hai algunhas actuacións estatais que se adoita englobar baixo esta categoría e que, nembargantes, deberían incluírse entre as tarefas que os gobernos terían que asumir obrigatoriamente; tal é o caso da educación escolar.

O estudo dos límites do poder estatal – “la cuestión de a qué materias puede o debe extenderse la intervención gubernamental en los asuntos de la sociedad, además de aquellas que forzosamente le incumben”<sup>1029</sup> – prosegue coa distinción entre as intervencións autoritaria e non autoritaria; a intervención autoritaria do goberno implica “el control de la libertad de acción de los individuos”<sup>1030</sup>, máis alá da protección das persoas. Baixo este tipo de actuación, o Estado interfere na liberdade individual, aínda que as accións ou omisións dos individuos non danen á persoa, liberdades e propiedades dos demais; de feito, a intervención autoritaria tan só se xustifica en casos moi excepcionais e de forza maior. Para ilustrar todas estas teses, Stuart Mill

---

1026 *Vid.* Stuart Mill, (1996), Libro V: “Sobre la influencia del gobierno”, cap. XI: “De los fundamentos y límites del principio del *«laissez-faire»* o no intervención”, pp. 804-836

1027 Stuart Mill, (1996: 686).

1028 Stuart Mill, (1996: 685).

1029 Stuart Mill, (1996: 804).

1030 Stuart Mill, (1996: 805).

introduce nas páxinas finais dos *Principios de economía política* unha especie de resume de *Sobre la libertad*<sup>1031</sup>, lembrándonos que existe un ámbito exclusivo do individuo no que non debe penetrar ningún goberno, colectividade ou persoa; o respecto á individualidade esixe que haxa un espazo persoal na vida de todo ser humano vedado a calquera intromisión arbitraria. Reiterando as teses de *On Liberty*, Stuart Mill afirma que o límite ao poder estatal ou social ven dado polos pensamentos e accións que son estritamente individuais e que non conlevan consecuencias lesivas para os demais, incluso no caso máis frecuente en que o comportamento dun individuo repercutise directamente sobre os intereses doutros individuos sería necesario xustificar a coerción legal encamiñada a interferir na liberdade individual: “sólo la absoluta necesidad y de ningún modo la simple utilidad, puede justificar una regulación prohibitoria”<sup>1032</sup>.

O corolario final deste *flash-back* devólvenos á temperá intuición de que calquera restrición inxustificada da liberdade individual vai sempre en detrimento do desenrolo persoal ao anular o florecemento das facultades humanas; mal que incide de inmediato sobre o propio individuo e acaba repercutindo finalmente sobre o conxunto da sociedade; por tanto, a intervención gubernamental autoritaria non é en absoluto recomendábel por ser característica dun Estado omnímodo, sobredimensionado e excesivamente reglamentista, que non deixa espazo para a libre iniciativa dos individuos.

A intervención gubernamental non autoritaria é aquela que moviliza os recursos públicos necesarios para acadar determinados fins de interese social; non se lle pode poñer pegas a este tipo de actuación estatal, xa que se deixa plena liberdade aos individuos para que – usando os seus propios medios – poidan lograr por si mesmos estes obxectivos<sup>1033</sup>. Por tanto, a intervención gubernamental non autoritaria fai compatíbel a promoción pública de determinados bens colectivos (saúde, educación, transporte, etc.) coa iniciativa privada.

Todas estas precaucións á hora de determinar os límites do poder estatal son recomendabeis, incluso para os réximes democráticos, polo que resultan erróneas aquelas opinións que consideran que un goberno popular pode dispor de poderes ilimitados, xa que o seu poder sería o do propio pobo sobre si mesmo; Stuart Mill replica – seguindo a mellor tradición liberal – que o pobo é, en realidade, unha maioría do pobo; persiste sempre o perigo da dictadura da maioría, isto é, de que a maioría oprima á minoría<sup>1034</sup> e de que a masa imponha caprichosamente os seus

---

1031 *Vid.*, en especial, Stuart Mill, (1996: 806-807).

1032 Stuart Mill, (1996: 807).

1033 “Cuando un gobierno provee los medios para alcanzar un fin determinado, dejando a los individuos en libertad de usar otros si los juzgan preferibles, no se infringe la libertad, no hay restricciones fastidiosas o degradantes. Falta entonces una de las principales objeciones a la intervención del gobierno.” Stuart Mill, (1996: 807).

1034 “(...) los despositarios del poder que son meros delegados del pueblo, esto es, de una mayoría, están tan dispuestos (cuando creen que pueden contar con el apoyo popular) como cualesquiera órganos de la oligarquía a arrogarse poderes arbitrarios y a mermar indebidamente las libertades de la vida privada.” Stuart Mill, (1996:

criterios, anulando a orixinalidade e a individualidade, “que son las únicas fuentes del progreso real y de casi todas las cualidades que hacen que la especie humana sea muy superior a cualquier rebaño de animales”<sup>1035</sup>. Consecuentemente, tamén baixo un réxime democrático é preciso adoptar as pertinentes medidas de contención que impidan que o poder político se extralimite nas súas competencias mantendo en todo momento a intervención gubernamental dentro dos seus límites lexítimos<sup>1036</sup>.

En conclusión, son moitas e moi variadas<sup>1037</sup> as razóns “que abogan por la restricción a los límites más estrechos de la intervención de la autoridad pública en los asuntos de la comunidad”<sup>1038</sup>, razóns que, polo tanto, avalan a convicción de que a regra que debe rexer a vida en sociedade é o deixar facer: “la práctica general debe ser el *laissez-faire*; toda desviación de este principio, a menos que se precise por algún gran bien, es un mal seguro”<sup>1039</sup>. Eses mesmos razoamentos abonan a firme intuición de que, tamén por regra xeral, a excesiva intervención estatal é máis ben propia dun «gobierno paternal»<sup>1040</sup>, pero existen excepcións ás regras xerais: hai asuntos de crucial importancia social para os que non serve o principio da «non-inxerencia do goberno» e que tampouco se poden abandonar exclusivamente á «competencia do mercado»<sup>1041</sup>; nestes casos de especial relevancia para o conxunto da sociedade “es posible que resulte conveniente alguna forma de intervención de representantes autorizados de los intereses colectivos del Estado”<sup>1042</sup>. Entre os bens sociais de especial interese para a comunidade atópase a educación; debe aceptarse que proporcionar educación aos cidadáns é unha función necesaria do goberno e que neste caso non prevalece o principio xeral de non-intervención<sup>1043</sup>; a partir desta asunción da tarefa educativa que lle compete ao Estado, Stuart Mill retomará moitas das teses xa expostas en *Sobre la libertad* a propósito da educación; así, defende a necesidade de que todos os cidadáns teñan acceso a unha instrución elemental durante a súa infancia; xustifica a potestade do goberno para obrigar legalmente aos pais a proporcionar unha educación básica aos fillos<sup>1044</sup> e

---

807-808).

1035 Stuart Mill, (1996: 808).

1036 “De aquí que no sea menos importante en un gobierno democrático que en cualquiera otra forma de gobierno el que se mire con recelo toda tendencia de las autoridades públicas a extender su intervención y a arrogarse un poder de cualquier clase del que pueda prescindirse.” Stuart Mill, (1996: 808).

1037 Entre outros argumentos, o máis reiterado é aquel que defende que os propios particulares son os que mellor coñecen e os que máis interesados están na xestión dos seus propios asuntos.

1038 Stuart Mill, (1996: 812).

1039 Stuart Mill, (1996: 812).

1040 Stuart Mill, (1996: 814).

1041 *Idem*.

1042 *Idem*.

1043 Stuart Mill, (1996: 815).

1044 O argumento xeralmente aceptado – sobre o que descansa o principio do “laissez-faire” – segundo o cal son as propias persoas as que mellor saben discernir e defender os seus intereses, non é válido no caso dos menores, obviamente. Esta excepciónalidade lexítima a intervención do Estado dirixida a protexer a nenos e mozos, e pola que se insta legalmente aos pais a prover de todo o necesario para a súa formación; *vid.* Stuart Mill,

apoia a gratuidade da ensinanza elemental para as familias de clase traballadora que non poidan afrontar os gastos ocasionados pola escolarización dos fillos. Por outra parte, e como xa fixera anteriormente, Stuart Mill repite a idea de que tamén no campo educativo existen límites á intervención gubernamental; os poderes públicos non poden posuír o “monopolio da instrución”<sup>1045</sup>: os centros de ensino estatais deberán coexistir cos privados e os pais serán libres de decidir ónde escolarizan aos seus fillos.

“No se puede tolerar que el gobierno tenga, *de jure* o *de facto*, el control absoluto de la educación del pueblo. Tener en su mano ese control y ejercerlo es ser despótico. Un gobierno que puede modelar las opiniones y los sentimientos del pueblo desde su juventud, puede hacer con él lo que quiera. Así, pues, aunque un gobierno puede y en muchos casos debe establecer escuelas y colegios, no debe obligar ni sobornar a nadie para que vaya a ellos, ni tampoco debe depender en modo alguno de su autorización la facultad de los particulares de crear establecimientos rivales.”<sup>1046</sup>

Estas reflexións en torno aos límites da lexítima intervención do Estado no ámbito educativo entroncan cos debates públicos que hoxe en día suscita a educación escolar e que – seguindo ao filósofo inglés – podemos agrupar en tres problemáticas principais en relación con qué, cómo e ónde ensinar<sup>1047</sup>.

Os asuntos que xiran en torno ao qué ensinar remiten – entre outras posíbeis cuestións – á composición do *curriculum* escolar e aos mínimos que son esixíbeis á educación pública. Problemas que plantexan numerosas interrogantes acerca das materias que deben integrar o *corpus* académico ao longo das distintas etapas da formación dos alumnos e da súa carga lectiva; en relación cos estándares mínimos da educación escolar financiada con fondos públicos, tanto no que atinxe aos tramos de idade que debe abranguer a escolarización obrigatoria e gratuíta, como aos niveis de calidade da docencia<sup>1048</sup>. Máis alá destes umbrais mínimos, ¿debería existir un financiamento estatal da educación superior?, ¿de que clase: orzamentos, becas, créditos?, ¿en atención a que criterios: eficiencia, demanda, equidade?, ¿que papel ten que desempeñar a iniciativa privada en relación coa educación superior?

Podemos agrupar as preguntas relativas ao cómo e ao ónde xa que, no fondo, incumben á mesma temática en relación coa existencia dunha dobre rede educativa, privada e pública. A proposta de Stuart Mill a favor de que o Estado se fixera cargo – parcial ou totalmente – dos

---

(1996: 818-819).

1045 Stuart Mill, (1996: 817).

1046 Stuart Mill, (1996: 817).

1047 “(...) *the difficulties about what the State should teach, and how it should teach (...)*” Stuart Mill, (1985: 176).

1048 Asuntos aos que lles hai que engadir a problemática referida a cá debe ser o idioma vehicular do ensino nas comunidades con lingua propia.

gastos escolares das familias con escasos recursos económicos tradúcese na actualidade en moi variadas iniciativas gubernamentais tendentes a sufragar os gastos escolares. Entre estas medidas que adoptan as políticas educativas dalgúns gobernos está o «cheque/vale escolar»<sup>1049</sup>; segundo os seus defensores, esta iniciativa non só busca contribuír a reducir os costes que a escolarización obrigatoria comporta aos pais, senón que asemesmo (e sobre todo) fai efectiva a liberdade de elección do centro escolar por parte das familias, que deste modo poden escoller – con total garantía – a educación que consideren máis axeitada para os seus fillos. A elección do centro escolar por parte dos pais redundaría finalmente no incremento xeralizado da calidade da educación debido a que os centros de ensino competirían entre si – en atención a parámetros de eficiencia – por atraer aos clientes-pais. Á marxe doutras consideracións, en última instancia a proposta do «cheque escolar» plantexa a pregunta de si é a maximización da liberdade de elección dos pais a que debe erixirse en criterio preferente para determinar as políticas educativas públicas.

A (co-)existencia dunha dobre rede educativa suscita outro tipo de interrogantes respecto da actuación do Estado en relación cos centros de ensino públicos e privados: ¿debe ser subvencionada a escola privada con fondos públicos?, ¿cales son as condicións legalmente esixibéis que as autoridades educativas estatais deben impoñer aos centros privados concertados?

#### ***2.1.5. A educación cívica republicana: instrución pública e patriotismo.***

A diferente maneira en que liberalismo e republicanismo entenden a democracia e a cidadanía, a liberdade e o dereito, resultante dunha concepción diametralmente oposta do suxeito político, determina asemesmo o papel que nos seus respectivos proxectos de educación cívica se lle atribúe ao Estado; en efecto, a diferente idiosincrasia dos suxeitos políticos liberal e republicano demanda ámbitos e condicións distintas para a súa realización.

O individuo (pre-)político liberal xa ven dado, acabado e completo nas súas cualidades definitorias (racionalidade, moralidade, liberdade, igualdade e dereitos) coas que aparece no estado de natureza ou irrompe na sociedade civil. Estes atributos do suxeito político do liberalismo requiren dun “marco apolítico” para o pleno despregamento da súa individualidade: un espazo libre das interferencias dos poderes públicos no que poida dar renda solta á iniciativa privada racionalmente guiada en pos do seu ideal de vida boa e do seu interese económico. As típicas restricións liberais á acción estatal (tamén en materia educativa) e a congruente neutralidade axiolóxica do Estado encaixan perfectamente dentro da relevancia concedida á protección da esfera autónoma na que o individuo leva a cabo as súas eleccións persoais.

---

1049 “(...) la provisión a todos los padres de un vale [*voucher*] certificado válido por una cantidad específica máxima, por niño y por año, para gastarla en servicios educativos aprobados (...)” Gutmann, (2001: 89-90).

O republicanismo, por contra, avoga pola activa intervención do Estado na formación da cidadanía, acorde coa natureza política do suxeito republicano e a súa irrenunciábel proxección pública; mentres o individuo liberal xa está constituído, por así dicilo, *a priori*, o suxeito político republicano constrúese *a posteriori*<sup>1050</sup>; os cidadáns non nacen, fanse. Esta propiedade do axente político republicano é a que propicia a necesaria intervención do Estado de cara á creación da identidade cívica, pero, ¿como se constrúe a identidade cívica?, ¿de que forma se crean os cidadáns?, ¿mediante que recursos se inculcan as virtudes públicas?

Na tradición republicana atopamos certos lugares comúns que se repiten á hora de dar conta da xénese da cidadanía e das virtudes cívicas; algúns dos tópicos máis reiterados son: as leis e os bos costumes, a milicia popular e a relixión civil. En todos estes exemplos atopamos un denominador común, a saber, o rol protagonista que desempeña o Estado na promoción de cidadáns virtuosos mediante as variadas formas que adopta a educación nacional. A instrución pública ansía, sobre todo, fomentar o patriotismo entre os cidadáns, xerando uns lazos fortes que cohesionen á comunidade política republicana; no discurso republicano reiterase a idea de que da mesma forma que unha nai cría, coida, protexe, alimenta e educa aos seus fillos, así tamén os fillos corresponderán ao amor da nai co seu amor filial<sup>1051</sup>; os bos cidadáns son os patriotas, aqueles que aman á república, que a serven e contribúen a engrandecela; a profunda connotación política da cidadanía republicana fai perfectamente intelixíbel que o patriotismo sexa unha das súas virtudes máis loubadas. Non é o caso do liberalismo, o que resulta evidente dada a escasa implicación política, a desafección polos asuntos comúns e o exacerbado individualismo, características todas elas da cidadanía liberal.

Sirva de guía Rousseau para ilustrar todos os pormenores que atinxen á tarefa educativa do Estado. A «pedagogía política» que ten que asumir o goberno republicano como unha das súas funcións principais<sup>1052</sup> ten por obxecto transformar aos individuos en cidadáns e formar aos cidadáns na virtude e no amor á patria para que respecten as leis; na seguinte cita extraída do *Discurso sobre la economía política* podemos atopar reunidos todos estes tópicos:

“La educación pública según reglas dictadas por el gobierno y los magistrados nombrados por el soberano, constituye, pues, una de las principales máximas del gobierno fundamental o legítimo. Si los niños son educados en común según el principio de la igualdad, se les

---

1050 Sería convinte precisar esta afirmación respecto de Aristóteles, posto que a virtude política constitúe unha disposición natural do home (unha especie de *a priori*), pero en tanto que potencia, precisa ser actualizada no marco da *polis* (co que reaparece o *leit-motiv* típicamente republicano).

1051 *Vid.* Rousseau, (2001: 27-28); seguindo a metáfora da nai e dos fillos, pódese “estirar” o argumento para incluír tamén o amor entre irmáns, a irmandade ou fraternidade republicana, da que brotan os vencellos da solidariedade e da empatía entre compatriotas, *vid.* Rousseau, (2001: 31-32).

1052 A temática rousseauiana en torno ao labor educativo do Estado pódese localizar na segunda e terceira parte do *Discurso sobre la economía política* e na cuarta parte das *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia y su proyecto de reforma*.



inculcan las leyes del Estado y las máximas de la voluntad general, se les instruye para que las respeten por encima de todo, se ven rodeados de ejemplos y objetos que les hablen sin cesar de la tierra madre que los alimenta, del amor que ella les dispensa, de los inestimables bienes que de ella reciben y de la compensación que le deben, sin duda se amarán mutuamente como hermanos, jamás desearán otra cosa que lo que la sociedad desee (...) y se convertirán un día en defensores y padres de la patria de la que durante tanto tiempo fueron hijos.”<sup>1053</sup>

A pervivencia do réxime republicano depende en grande medida dunha boa constitución e da provisión de boas leis e de que éstas sexan respectadas, pero unha república ben gobernada non se conforma coa obediencia submisa do pobo, senón que aspira a lograr a entusiasta e inquebrantábel adhesión dos cidadáns ás institucións republicanas<sup>1054</sup>. Os esixentes requisitos da cidadanía republicana van moito máis alá do acatamento formal do deber, de tal xeito que para o mantemento do goberno popular é necesario que as leis arraiguen profundamente no corazón dos cidadáns<sup>1055</sup> e que – unha vez interiorizadas – cristalicen en usos e hábitos (*moeurs, costumes*)<sup>1056</sup> marcados polo apego aos deberes cívicos; para estes cometidos é preciso que o goberno programe e dirixa as políticas públicas que fomenten os bos costumes e o sentimento patriótico.

“Nunca existirá una Constitución tan buena y sólida como aquella en la que la ley reine sobre el corazón de los ciudadanos. Mientras la fuerza legislativa no llegue hasta allí las leyes serán siempre incumplidas. Ahora bien, ¿cómo llegar a los corazones? Tal es la cuestión en la que nuestros legisladores, sin ojos para lo que no sea la fuerza y los castigos, apenas si pensaron, y a la que posiblemente las recompensas materiales no conducirían mejor (...) ¿A través de qué medios, pues, conmover los corazones y hacer amar la patria y sus leyes? ¿Osaré decirlo? Mediante juegos de niños; por medio de instituciones que a los ojos de los hombres superficiales resultan ociosas, pero que conforman hábitos tan queridos y afectos indestructibles.”<sup>1057</sup>

Hai que educar aos cidadáns para que tomen conciencia do deber de respectar as leis<sup>1058</sup>; o

1053 Rousseau, (2001: 31-32).

1054 “Ya es mucho lograr que reine la paz y la justicia en toda la república; también lo es que el estado permanezca en calma y la ley sea respetada; pero si nada más se consigue, todo ello será más apariencia que realidad y al gobierno le será difícil hacerse obedecer si se preocupa sólo por la obediencia. Si bueno es saber emplear a los hombres tal como son, mejor aún es tornarlos tal y como se necesita que sean. La autoridad más absoluta es aquella que penetra hasta el interior del hombre y no se ejerce menos sobre la voluntad que sobre las acciones.” Rousseau, (2001: 18-19).

1055 “(...) el mayor recurso de la autoridad pública se encuentra en el corazón de los ciudadanos (...)” Rousseau, (2001: 20).

1056 Rousseau insiste en numerosas ocasións na relevancia de que as leis e as institucións republicanas enraicen nos usos e costumes dos cidadáns; *vid.* Rousseau, (1989: 60-61). Unha vez máis, estamos ante un *locus* común do pensamento republicano, repárese sen ir máis lonxe nos “*buoni costumi*” de Maquiavelo.

1057 Rousseau, (1988: 55-56).

1058 Rubio Carracedo fala de “una cierta pedagogía de la ley, mediante la que el gobierno consigue que los ciudadanos no sólo obedezcan, sino que amen el cumplimiento de la ley.” José Rubio Carracedo, (C., 2003:

cumprimento da lei debe asentarse, pois, sobre o sentimento do deber cívico, sen necesidade de recorrer a sancións ou premios<sup>1059</sup>; a íntima asunción da «lei do deber»<sup>1060</sup> converte ao individuo egoísta centrado unicamente no seu interese propio no cidadán virtuoso preocupado polo ben común. Rousseau insiste en que para que prevaleza a vontade xeral cómpre que todas e cada unha das vontades particulares se encamiñen cara á consecución do ben público, logro que tan só se acada inculcando a virtude no pobo<sup>1061</sup>. Aí radica a importancia crucial da instrución pública que cultiva as virtudes cívicas e o amor á patria que contribúen decisivamente ao sostemento do réxime republicano. No *Discurso sobre la economía política* destácase o amor á patria como un dos medios máis poderosos para promover as virtudes entre a cidadanía: “¿queremos que los pueblos sean virtuosos?, empecemos pues por hacerles amar la patria”<sup>1062</sup>; os cidadáns virtuosos aman a patria, respectan as leis que defenden a liberdade de todos, participan nas institucións que encarnan a soberanía do pobo e recoñécense mutuamente como partes integrantes dun todo común<sup>1063</sup>, pois tales son os termos nos que tradicionalmente se expresa o patriotismo republicano. Como xa dixemos, a patria pasa a identificarse coa figura da nai<sup>1064</sup> que protexe aos seus fillos e que se ve correspondida por estes co seu amor<sup>1065</sup>: “sea pues la patria como una madre para los ciudadanos, de modo que las ventajas que estos disfrutan en su país les haga amarlo”<sup>1066</sup>. A carga simbólica da «patria-nai» posúe unha forza capaz de mobilizar á cidadanía – impulsada polo sentimento patriótico – a prol das máis elevadas tarefas cívicas, pero, ¿cales son eses beneficios dos que gozan os cidadáns e que incentivan o amor patrio? En opinión do

---

213), “Educar ciudadanos: el planteamiento republicano-liberal de Rousseau”, en J. Rubio Carracedo, J. M. Rosales y M. Toscano Méndez (eds.), (C., 2003: 211-227).

1059 “(...) los jefes se ven forzados a sustituir la voz del deber, que ha dejado de hablar en los corazones, por el grito del terror o el señuelo de un interés aparente con el que engañan a sus criaturas (...)” Rousseau, (2001: 21).

1060 Expresión que se repite ao longo das páxinas do *Discurso sobre la economía política*.

1061 “¿queréis que se cumpla la voluntad general?, haced que todas las voluntades particulares a ella se orienten; y, como la virtud no es otra cosa que la conformidad de la voluntad particular a la general, lo mismo da decir solamente: haced que reine la virtud.” Rousseau, (2001: 19-20). En relación con esta cuestión afirma D. Held que “la educación cívica debía salvar la distancia existente entre la voluntad individual y el bien común.” Held, (2002: 82).

1062 Rousseau, (2001: 24).

1063 No seu estudo preliminar ao *Proyecto de Constitución para Córcega* e ás *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia y su proyecto de reforma*, Antonio Hermosa Andújar resalta, entre outros trazos, a faceta aglutinadora da cidadanía (libre de marcas) que é tan propia da noción republicana de «patria»: “La patria con su personalidad singular y diferenciada, terminará siendo el catalizador de todos los valores sociales, el fundamento que da unidad y cohesión a los ciudadanos por encima de sus diferencias puntuales, y la fuente de legitimación axiológica de todo el sistema (...)”, p. XXXVII, en Rousseau, (1988).

1064 O grao de concreción que adquire a patria no *Discurso sobre la economía política*, e aínda máis nas *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*, contrasta co carácter abstracto do Estado ao longo das páxinas do *Contrato social*.

1065 José E. Candela entende este amor filial á patria-nai como unha traslación ao terreo da política dunha categoría fundamental da «antopoloxía moral» de Rousseau, a saber, o amor propio: “(...) el amor propio del hombre se autoconserva y expresa aún en la sociedad civil, regida por la ley, en forma de amor a la patria como madre (...)”, no “Estudio preliminar” a Rousseau, (2001: XXXIII).

1066 Rousseau, (2001: 27-28).

filósofo xenebrino, son varios os recursos cos que conta o goberno para fomentar o patriotismo entre a cidadanía: a protección e o respecto ás vidas, liberdades e bens das persoas (“la seguridad civil”<sup>1067</sup>), a participación política do pobo (“tomar parte en la administración pública”<sup>1068</sup>), a redución das desigualdades socio-económicas (“prevenir la extrema desigualdad de fortunas”<sup>1069</sup>) e a educación cívica (“formar ciudanos”<sup>1070</sup>) son as fórmulas máis axeitadas para lograr que os cidadáns amen a patria.

Como xa se ten indicado, a «educación pública» (expresión utilizada no *Discurso sobre la economía política*) é unha das funcións máis destacadas que debe incluír a acción de goberno; a súa finalidade primordial é converter aos individuos en cidadáns, encauzando as súas paixóns (o amor propio) cara ao amor á patria, de tal xeito que se comprendan a si mesmos como as partes dun todo<sup>1071</sup>. Rousseau insiste en que sen a educación pública é imposible que haxa cidadáns: “si los ciudadanos son tan raros entre nosotros, es porque nadie se preocupa de que los haya y porque aún menos se admite la necesidad de formarlos”<sup>1072</sup>, sen embargo, esta obra non é demasiado prolixa á hora de explicar en que consiste a formación do cidadán e tan só esboza algúns trazos xerais: os cidadáns deben aprender que os deberes son a necesaria contrapartida dos dereitos, a respectar as leis e os mandatos da vontade xeral e a agradecer os beneficios que lles reporta a república correspondéndolle como bos patriotas.

Se queremos atopar un desenrolo pormenorizado que inclúa todos os detalles relacionados coa instrución pública deberemos indagar nas páxinas das *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*; para organizar a presentación do programa educativo recollido nesta obra é recomendábel que reparemos en catro puntos: empezaremos por inquirir os obxectivos da instrución pública (tal como se manifestan nesta obra), para pasar a continuación a contemplar os espazos nos que se leva a cabo a formación cívica, examinar os seus contidos e ver, por último, que papel se reserva á educación familiar.

O primeiro punto despachámolo de contado, posto que o autor reitera – ao igual que fixera no *Discurso sobre la economía política* – o tradicional alegato republicano que exhorta a fomentar o patriotismo que redunda no respecto ás leis e no fervor pola liberdade.

“Es la educación la que debe dar a las almas la fuerza nacional, así como dirigir de tal

---

1067 Rousseau, (2001: 24).

1068 Rousseau, (2001: 28).

1069 *Idem*.

1070 Rousseau, (2001: 29).

1071 “Si por ejemplo se le ejercita desde temprana edad a no estimar su propia individualidad más que en sus relaciones con el Estado, así como a no percibir su propia existencia, por así decir, sino como parte de la del Estado, podrán llegar finalmente a identificarse con ese todo superior, a sentirse miembros de la patria (...)” Rousseau, (2001: 30).

1072 Rousseau, (2001: 30).

manera sus opiniones y gustos que lleguen a ser patriotas por inclinación, por pasión, por necesidad. Al abrir los ojos, un niño debe ver la patria, y hasta la muerte no debe ver otra cosa. Todo auténtico republicano ha mamado con la leche de su madre el amor a su patria, es decir: de las leyes y de la libertad. Este amor constituye su entera existencia; no ve más que la patria, no vive más que para ella.”<sup>1073</sup>

Respecto aos lugares e disciplinas da instrución pública pódese distinguir entre (o que podemos denominar) unha educación formal ou regrada, que se desenvolve na escola como principal institución do sistema educativo estatal, e unha educación non-formal que ten lugar nas prazas públicas durante a celebración das conmemoracións patrióticas e das festas populares. Por tanto, aparte da instrución escolar, as autoridades estatais tamén potenciarán as variadas manifestacións da vida colectiva que favorecen o desenrolo do espírito patriótico.

En relación co labor educativo do Estado, fanse máis evidentes os contrastes entre liberais e republicanos: a desconfianza cara á política, o carácter legalista da cidadanía e da democracia, a limitada potencia dos poderes públicos e a educación cívica minimalista, casan moi mal co papel activo que o Estado desempeña no proxecto de educación política do republicanismo. A formación dos cidadáns é asunto de Estado, por este motivo, os gobernos deben asumir a tarefa de educar aos cidadáns dende a escola. Así, o completo ordenamento do ensino escolar queda a cargo do Estado, quen designará aos responsabeis<sup>1074</sup> de programar os seus obxectivos e contidos, de dotalo de recursos financeiros e de seleccionar aos directores e docentes. A educación escolar estará regulamentada legalmente no tocante aos seus aspectos máis relevantes – “la ley debe regular la materia, el orden y la forma de sus estudios”<sup>1075</sup> –, ademais, a educación escolar será gratuíta, ate onde cheguen os recursos do Estado. O autor fai fincapé na idea de que non debe haber distinción entre os centros escolares en base á clase social (como non debe haber tampouco distinción entre os cidadáns), polo que se evitará a segregación educativa dos sectores sociais economicamente desfavorecidos; a igualdade de *estatus* dos cidadáns esixe unha educación igual para todos.

“No soy partidario de esa distinción entre colegios y academias que motiva una educación distinta y separada de la nobleza rica y de la pobreza pobre. Siendo todos constitucionalmente iguales, todos deben ser educados conjuntamente y de la misma manera, y si no puede establecerse una educación pública enteramente gratuita al menos si será necesaria ponerla a un precio asequible a los pobres.”<sup>1076</sup>

---

1073 Rousseau, (1988: 68).

1074 “(...) es conveniente establecer un Colegio de Magistrados de primer rango que detente su suprema administración (...)” Rousseau, (1988: 72).

1075 Rousseau, (1988: 69).

1076 Rousseau, (1988: 70).

Estamos en presenza dun dos trazos definitorios da concepción política da educación republicana, en plena sintonía co seu ideal de cidadanía “sen marcas” e tendente á uniformidade; o republicanismo afánase en homoxeneizar aos cidadáns eliminando calquera distintivo ou marca: os integrantes da comunidade política son por enriba de todo cidadáns da república, antes que membros dunha etnia, clase, cultura ou relixión. A idea de que a educación pública debe producir cidadáns cobra neste contexto toda a súa significación.

Os docentes serán nacionais, en conformidade co carácter patriótico da educación pública, e cidadáns eminentes polas súas depuradas virtudes e os seus hábitos elevados, de acordo coa función exemplarizante que Rousseau lle outorga á formación cívica<sup>1077</sup>. Aqueles ensinantes que desempeñaran satisfactoriamente o seu labor docente asumirán o día de mañá as máis altas maxistraturas da república<sup>1078</sup>. As materias que compoñen o currículo escolar tamén estarán impregnadas dun forte contido patriótico, como corresponde ao obxectivo de formar o espírito nacional da cidadanía; ao futuro cidadán agárdanlle uns anos de profundo mergullo no estudo da literatura, a xeografía, a historia e a lexislación do seu país<sup>1079</sup>. Unha materia escolar á que – seguindo o canon clásico – se lle concede unha gran importancia é á educación física, “no sólo para formar temperamentos robustos y sanos, sino aún más por el objeto moral”<sup>1080</sup>; desta forma, pónense de relevo os beneficios que para a fortaleza do corpo e da alma se derivan dos exercicios físicos: evitan que os vicios arraiguen nos mozos, o que axudará á propagación das virtudes (en concordancia coa máxima rousseauiana da pedagogía negativa<sup>1081</sup>); por tanto, a institución escolar formará aos futuros cidadáns nas virtudes públicas, non a través dos saberes académicos e librescos<sup>1082</sup>, senón por medio de xogos comúns e públicos (como os que se celebran periodicamente na cidade de Berna<sup>1083</sup>) para “habituarlos tempranamente a la regla, a la igualdad, a la fraternidad, a la emulación, a vivir bajo la mirada de sus conciudadanos y a desear la

---

1077 Outro tópico republicano: a virtude transmítese preferentemente a través do exemplo, de aí a importancia de que as futuras xeracións de cidadáns contén con modelos de referencia “pues allí donde la lección no esté sostenida por la autoridad y el precepto por el ejemplo, la instrucción resulta infructuosa, y la misma virtud pierde su crédito cuando está en boca de quien no la practica. Pero cuántos ilustres guerreros agobiados bajo el peso de los laureles predicán el valor; cuántos magistrados íntegros, dignificados con púrpura, enseñan la justicia en los tribunales; unos y otros formarán así virtuosos sucesores y transmitirán de edad en edad, a las siguientes generaciones, la experiencia y el talento de los jefes, el ánimo y la virtud de los ciudadanos y la emulación, común a todos, para vivir y morir por la patria.” Rousseau, (2001: 32).

1078 *Vid.* Rousseau, (1988: 69, 72).

1079 “Quiero que, aprendiendo a leer, lea las cosas de su país; que a los diez años, conozca todos sus productos; a los doce, todas las provincias, todas las carreteras, todas las ciudades; que a los quince conozca toda su historia, a los dieciséis todas las leyes (...)” Rousseau, (1988: 69).

1080 Rousseau, (1988: 70).

1081 “Impedid la formación de vicios y ya habéis hecho suficiente en favor de la virtud.” Rousseau, (1988: 70).

1082 Outro dos sinais de identidade da «pedagogía rousseauiana»; lémbrese que Emilio, durante o seu período de formación, tan só lerá un libro escollido – non ao azar – polo seu mentor: *Robinson Crusoe*, de Daniel Defoe.

1083 Trátase dunha especie de reprodución a pequena escala da administración estatal mediante a que os escolares aprenden a familiarizarse co funcionamento das institucións republicanas; *vid.* Rousseau, (1988: 71-72).

aprobación pública”<sup>1084</sup>.

Neste preciso momento entramos nun difuso espazo de superposición no que se esvaecen as nítidas liñas que separan a educación formal, vencellada ao sistema educativo estatal, da educación non-formal que se traslada fóra das aulas, tal e como fan estes «xogos escolares» que ocupan as prazas públicas e teñen por espectadores e xuíces ao pobo reunido en torno ao espectáculo cívico. A medio camiño entre as festas populares e as celebracións institucionais, estes «xogos cívicos» son outro medio máis de promover o patriotismo republicano; Rousseau remítenos ás figuras dos lexisladores míticos (Moisés, Licurgo e Numa), quen foron capaces de instituír un pobo non só mediante leis, senón – sobre todo – por medio de festas, ritos, xogos e cerimoniais. Estas institucións ideadas polos antigos lexisladores moldearon o carácter e os costumes de pobos ilustres dotándoos dunha identidade cívica, xeraron os imprescindíbeis lazos afectivos entre os cidadáns que afianzaron a cohesión social, e promoveron a virtude e o patriotismo.

“El mismo espíritu guió a todos los antiguos legisladores en sus instituciones. Todos buscaron vínculos que afeccionasen a los ciudadanos a la patria y a los unos con los otros, y los encontraron en los hábitos particulares, en ceremonias religiosas que, por su naturaleza eran siempre exclusivas y nacionales (...) en juegos que mantenían reunidos durante largas horas a los ciudadanos, en ejercicios que aumentaban con su vigor y sus fuerzas su orgullo y autoestima, en espectáculos que, recordándoles la historia de sus ancestros – sus desgracias, sus virtudes, sus victorias –, movían sus corazones, los inflamaban de viva emulación y generaban en ellos sólidos vínculos afectivos hacia esa patria con la que se les ocupaba incesantemente.”<sup>1085</sup>

As «institucións dos antigos», a saber, os poemas de Homero, recitados “al aire libre y ante la nación en pleno”<sup>1086</sup>, as traxedias gregas, representadas en presenza do pobo reunido e os xogos olímpicos, nos que os atletas amosaban valor, forza e destreza, contrastan sobremaneira coas «institucións dos modernos», a comedia, a ópera, etc., “placeres que separan y aíslan del todo a los hombres”<sup>1087</sup>, que se localizan “en salas bien cerradas, en teatros afeminados, disolutos”<sup>1088</sup>, aos que acuden os espectadores “para recibir lecciones de corrupción”<sup>1089</sup>.

A oposición entre as institucións dos antigos e as dos modernos tradúcese, por tanto, nas seguintes dicotomías: espazo aberto / espazo pechado, virtude / vicio ou corrupción, virilidade /

---

1084 Rousseau, (1988: 71).

1085 Rousseau, (1988: 59).

1086 *Idem*.

1087 Rousseau, (1988: 60).

1088 Rousseau, (1988: 59).

1089 Rousseau, (1988: 60).

afeminamento, unión / illamento, comunión / ensimesmamento. En resumidas contas: transparencia *versus* opacidade, tal e como nos suxire Jean Starobinski, ao fío dun breve comentario sobre unha pasaxe da *Carta a D'Alembert*, na que Rousseau contrapón a festa popular ao teatro<sup>1090</sup>; Starobinski expresa así a oposición: o teatro – lugar pechado e escuro – provoca a separación das conciencias, de tal xeito que cada un se pecha en si mesmo e se illa dos demais, mentres que a festa popular – que se celebra baixo o ceo raso – impulsa “la apertura de todos los corazones”<sup>1091</sup>; a ledicia colectiva da festa desbórdase na exaltación dun «ser colectivo» e conduce, finalmente, á profunda e íntima comunión da comunidade (“la reciprocidad de las conciencias”<sup>1092</sup>). Starobinski propón un suxerente paralelismo entre a festa popular e a vontade xeral: “La fiesta expresa en el plano «existencial» de la afectividad todo lo que el *Contrato* formula en el plano de la teoría del derecho”<sup>1093</sup>; así, os patriotas que se congregan nas prazas e rúas para participar, como espectadores e actores, na festa colectiva, están investidos dunha peculiar dualidade que tamén define aos cidadáns no *Contrato social*: son soberanos e súbditos, membros activos do corpo político que promulga as leis e suxeitos pasivos que obedecen as leis do Estado; a alienación das vontades individuais no momento culminante do contrato social, e a súa restitución posterior na vontade colectiva, tamén teñen a súa correspondencia na festa patriótica:

“Mirar a todos sus hermanos y ser mirado por todos: no es difícil encontrar aquí el postulado de una alienación simultánea de todas las voluntades, en la que cada uno termina por recuperar todo lo que ha cedido a la colectividad.”<sup>1094</sup>

Recapitulemos: faise, pois, a todas luces necesario recuperar entre os modernos as «institucións dos antigos», como recursos dos que deberan dispoñer os gobernos para promover as virtudes públicas, construír a identidade nacional, asegurar a cohesión cidadá e fomentar o patriotismo; a estes obxectivos, absolutamente imprescindibles para o sostemento da república, deben contribuír non só as festas populares e as cerimonia patrióticas, senón tamén os «xogos escolares» que forman parte da instrución pública.

Para rematar, cabe preguntar acerca do papel que cómpre a educación doméstica a cargo dos pais; a este respecto, Rousseau fixa con claridade a posición republicana: as familias amosan o seu interese pola educación dos fillos, pero como futuros cidadáns que chegarán a ser,

1090 Vid. “La fiesta”, Starobinski, (1983: 118-123).

1091 Starobinski, (1983: 121).

1092 Starobinski, (1983: 121). De aí que nas *Consideraciones*, Rousseau recomende encarecidamente aos polacos a celebración de “espectáculos al aire libre (...) en los que todo el pueblo tome parte, como entre los antiguos (...)” Rousseau, (1988: 65).

1093 Starobinski, (1983: 123).

1094 *Idem*.

incúmbelle especialmente ao Estado a súa formación, “la educación de los hijos no se debe confiar sólo a los padres, por cuanto ésta interesa, más que a los padres, al propio Estado”<sup>1095</sup>. Así, nas *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*, afirma que o Estado debe consentir a educación familiar, sempre e cando os pais envíen aos seus fillos a participar nos xogos públicos, que irán conformando o seu carácter cívico<sup>1096</sup>. No *Discurso sobre la economía política* argumenta que os pais<sup>1097</sup>, na súa condición de cidadáns, recuperan colectivamente a potestade educativa que a título particular cederan ao poder público, exercendo unha autoridade compartida sobre os membros máis novos da república.

“Si la autoridad pública, cuando reemplaza y se ocupa de tan importante función, adquiere sus derechos al cumplir sus deberes, aquéllos carecen de razón para quejarse, pues con ello se limitan a cambiar de nombre, de modo que bajo el nombre de ciudadanos dispondrán en común de igual autoridad sobre sus hijos que la que ejercían separadamente bajo el nombre de *padres* (...).”<sup>1098</sup>

A pesar desta restitución da *patria potestas* educativa vía comunidade política e de que nos atopamos dentro do contexto exclusivo da educación do cidadán, o papel subsidiario que a educación familiar desempeña en relación co Estado granxearalle a Rousseau moitas críticas; Tzvetan Todorov resume as obxeccións principais que se lle fixeron ao modelo rousseauniano de educación cívica ao sinalar que en varios aspectos fundamentais é incompatíbel coa noción que hoxe en día temos da democracia; o control absoluto que o Estado exerce sobre a educación pública deixa unha escasísima marxe para que as familias poidan dispoñer de “el derecho a una educación complementaria”<sup>1099</sup>, e o afán de homoxeneización da sociedade (“unificar todas las voluntades”<sup>1100</sup>) ameaza gravemente a individualidade.

“Todas las quejas dirigidas por este demócrata contemporáneo contra la educación pública y sus consecuencias, tal como las describe Rousseau, remiten finalmente a un solo principio: el de la libertad individual, pensada como el derecho del individuo de sustraer ciertas partes de su vida a la vigilancia que ejercen la comunidad y sus órganos. La educación cívica favorece al grupo que la organiza; en esto hay casi una tautología; no se preocupa ésta por los intereses del individuo e incluso con facilidad se pone en contra de ellos; desde luego, no favorece las variaciones y las iniciativas personales. Esto es cierto no sólo en una educación

---

1095 Rousseau, (2001: 31).

1096 “Los padres que prefieran la educación doméstica y hagan educar a sus hijos bajo su directa supervisión deberán enviarlos, sin embargo, a tales ejercicios. Su instrucción puede ser doméstica y particular, pero sus juegos deben ser siempre públicos y comunes a todos (...)” Rousseau, (1988: 71).

1097 Polo que se desprende dos textos, as alusións aos pais son literais, refírense aos *pater familias*, só eles – como partícipes do poder soberano – deciden as directrices xerais da instrución pública.

1098 *Idem*.

1099 Todorov, (1997: 41).

1100 *Idem*.



totalitaria sino en cualquier educación pública: el grupo defiende los intereses del grupo y no los de sus miembros. Por eso los miembros de los Estados democráticos exigen, a manera de garantía, la indicación de un límite que el Estado no tiene derecho a salvar, y más allá del cual ellos, los individuos, son quienes deciden todo.”<sup>1101</sup>

Como podemos comprobar ao longo desta sección, a preocupación pola xénese da cidadanía leva ao pensamento republicano a insistir na importancia da instrución pública, pero a escola non será o único recurso co que contan os gobernantes para formar aos bos patriotas; tamén a relixión pode ser un instrumento eficaz para estender a virtude e afianzar os lazos entre os cidadáns.

#### **2.1.6. A «relixión civil» en Maquiavelo e Rousseau.**

A maneira en que Maquiavelo e Rousseau se achegan ao estudo da relixión amosa ás claras a intencionalidade política do seu pensamento, posto que a investigación do fenómeno relixioso faise en función do todo social; poderíamos dicir que a análise da relixión é de corte funcionalista (sobre todo no florentino): investígase o papel – función – que a relixión cónpre en relación co corpo político; unha vez adoptado este enfoque, ámbolos dous autores critican os aspectos negativos dalgúñas formas relixiosas que resultan nocivas para a comunidade política, porque debilitan a cohesión cidadá e corrompen os costumes, mentres que outras manifestacións relixiosas son eloxiadas por fortalecer a república, ao fomentar as virtudes e potenciar a solidariedade cidadá. Dentro deste plantexamento común a ámbolos dous pensadores atopamos pequenas diferenzas de matiz á hora de poñer o acento nun ou noutro aspecto da cidadanía republicana: Maquiavelo examina a relixión, preferentemente, á luz das achegas que pode facer á virtude; Rousseau, pola súa parte, céntrase en especial no estudo da relixión como elemento de integración política, pero as máis das veces, as temáticas e problemáticas abordadas se solapan nos dous autores.

Empecemos por Maquiavelo. Xa se ten dito que o pensamento netamente republicano do filósofo florentino queda recollido nos *Discorsi*, onde o autor manifesta a súa admiración por Roma, posto que foi quen de alcanzar certa estabilidade – nun contexto certamente adverso – grazas á virtude dos seus cidadáns; ao longo das páxinas desta obra, e seguindo o rastro do mítico lexislador-fundador Numa Pompilio, Maquiavelo leva a cabo una lúcida análise da funcionalidade política da relixión<sup>1102</sup>. Pocock indica que – na referida obra – a relixión preséntase na súa dobre condición de substrato que, nutrindo a virtude, fai posíbel que esta brote entre a cidadanía<sup>1103</sup>, e como un dos medios dos que se serviron os dirixentes romanos para

<sup>1101</sup> Todorov, (1997: 41-42).

<sup>1102</sup> *Vid.* Maquiavelo, (2000), Libro I: 11,12 e 13 e Libro II: 5.

<sup>1103</sup> “(...) un substrato religioso es requisito previo a la virtud (...) Roma no podría haber sobrevivido sin la contribución de su segundo rey Numa Pompilio, que consagró su vida a desarrollar una religión y a introducirla en la naturaleza de los romanos.” Pocock, (2008: 280).

convertir aos homes en cidadáns; segundo o parecer de Pocock, o leit-motiv que guía nesta textura ao pensamento maquiaveliano é a típica preocupación republicana pola «*póiesis*» da cidadanía.

“Se diría que Maquiavelo anda en pos de los medios sociales a cuyo través la naturaleza de los hombres puede llegar a ser transformada hasta el punto de hacerlos capaces de ser ciudadanos.”<sup>1104</sup>

A importantísima función política que Maquiavelo asigna á relixión convértea en “elemento imprescindible para mantener la vida civil”<sup>1105</sup>, tal como testemuñan os exemplos de Numa, Licurgo e Solón, que souberon utilizala con eficacia como un medio institucional para apoiar as leis<sup>1106</sup>, recabar o apoio popular para as decisións dos gobernantes, promover os bos costumes entre a poboación<sup>1107</sup>, favorecer a cohesión social e inculcar a virtude nos cidadáns<sup>1108</sup>. Por todas estas razóns que acabamos de consignar, en ausencia deste soporte relixioso – que tantos beneficios reporta ao vivir civil (*civiltà*) – a permanencia e a vitalidade da república estarían gravemente ameazadas. De aí que Maquiavelo faga a seguinte recomendación:

“Los príncipes o los Estados que quieran mantenerse incorruptos deben sobre todo mantener incorruptas las ceremonias de su religión, y tener a ésta siempre en gran veneración, pues no hay mayor indicio de la ruina de una provincia que ver que en ella se desprecia el culto divino.”<sup>1109</sup>

Pero non todas as expresións do sentimento relixioso son favorabeis á vida civil; Maquiavelo anatematiza a relixión católica por acarrexar os males do vicio e da desunión, ben palpabeis en Italia, onde o catolicismo ten nefastas consecuencias políticas<sup>1110</sup>. Esta crítica da relixión católica esténdese ao cristianismo no seu conxunto mediante a contraposición entre a relixión actual (“*la nostra religione*”) e a relixión dos antigos (“*la religione antica*”), ou relixión xentil. Maquiavelo inicia a súa argumentación dicindo que o amor dos antigos pola liberdade contrasta vivamente coa servidume dos modernos; as razóns de que os homes da Antigüidade estimaran máis a liberdade que os homes da Modernidade hai que buscalas na diferente forma en que son educados (“*la diversità della educazione*”), o que se explica – á súa vez – pola distinta

---

1104 Pocock, (2008: 281).

1105 Maquiavelo, (2000: 67).

1106 “(...) nunca hubo un legislador que diese leyes extraordinarias a un pueblo y no recurriese a Dios, porque de otro modo no serían aceptadas (...)” Maquiavelo, (2000: 69).

1107 “(...) la religión introducida por Numa se cuenta entre las primeras causas de felicidad de aquella ciudad, porque ella produjo buenas costumbres (...)” Maquiavelo, (2000: 70).

1108 “Los que estén a la cabeza de una república o un reino deben, pues, mantener las bases de su religión, y hecho esto, les será fácil mantener al país religioso, y por tanto, bueno y unido.” Maquiavelo, (2000: 72).

1109 Maquiavelo, (2000: 71).

1110 “Los italianos tenemos, pues, con la Iglesia y con los curas esta primera deuda: habernos vuelto irreligiosos y malvados; pero tenemos todavía una mayor, que es la segunda causa de nuestra ruina: que la Iglesia ha tenido siempre dividido nuestro país.” Maquiavelo, (2000: 73).

relixiosidade que serve de base a esta educación.

“Pensando de dónde puede provenir el que en aquella época los hombres fueran más amantes de la libertad que en ésta, creo que procede de la misma causa por la que los hombres actuales son menos fuertes, o sea, de la diferencia entre nuestra educación y la de los antiguos, que esta fundada en la diversidad de ambas religiones.”<sup>1111</sup>

Lembremos aquela idea de Pocock que identificaba a relixión co substrato da virtude: a relixión crea un determinado carácter colectivo – visíbel nos hábitos e costumes sociais – grazas aos valores que predica e que se inculcan a través da educación; mediante unha análise cuíos ecos reverberan nas posteriores críticas da relixión xudeo-cristiana por parte de Marx, e especialmente, por parte de Nietzsche, o pensador florentino amosa os valores tan distintos e os caracteres tan opostos que promoven unha e outra forma de relixiosidade.

Como poderemos comprobar a continuación, o esquema que sustenta o argumento de Maquiavelo xoga coa contraposición entre os homes activos (“*uomini attivi*”), asociados coa virtude, a virilidade e a liberdade – produtos da relixión xentil; e os homes contemplativos (“*uomini contemplativi*”), identificados co ocio, o afeminamento e a submisión, e que son froito do cristianismo; así, afirma Maquiavelo que a relixión xentil loubaba aos homes emprendedores que aspiraban a acadar a gloria civil servindo á república, era unha relixión viril que enxalzaba a nobreza de espírito e o poderío físico e contribuía á exaltación das virtudes guerreiras necesarias para a defensa da patria; de todo o dito despréndese que a relixión dos antigos era favorábel ao *vivere libero e civile* republicano. Por contra, a relixión actual estima o máis alá e aprecia aos homes pasivos que repudian os honores mundanos e se resignan ante as adversidades da fortuna; lamentablemente, o cristianismo liquidou todo vestixio de relixión civil<sup>1112</sup>, instaurando valores opostos; as negativas consecuencias políticas desta predicación – visíbeis en todos os eidos – son a importante aceptación da opresión e unha evidente diminución do fervor pola liberdade; a seguinte cita dos *Discorsi* contén todas estas ideas que acabamos de expoñer:

“La religión antigua, además, no beatificaba más que a hombres llenos de gloria mundana, como los capitanes de los ejércitos o los jefes de las repúblicas. Nuestra religión ha glorificado más a los hombres contemplativos que a los activos. A esto se añade que ha puesto el mayor bien en la humildad, la abyección y el desprecio de las cosas humanas, mientras que la otra lo ponía en la grandeza de ánimo, en la fortaleza corporal y en todas las cosas adecuadas para hacer fuertes a los hombres. Y cuando nuestra religión te pide que tengas fortaleza, quiere decir que seas capaz de soportar, no de hacer, un acto de fuerza. Este modo de vivir parece que ha debilitado al mundo, convirtiéndolo en presa fácil de los

---

1111 Maquiavelo, (2000: 198).

1112 Maquiavelo, (2000: 208).

hombres malvados, los cuales lo pueden manejar con plena seguridad, viendo que la totalidad de los hombres, con tal de ir al paraíso, prefiere soportar sus opresiones que vengarse de ellas. Y aunque parece que se ha afeminado el mundo y desarmado el cielo, esto procede sin duda de la vileza de los hombres, que han interpretado nuestra religión según el ocio, y no según la virtud. Porque si se dieran cuenta de que ella permite la exaltación y la defensa de la patria, verían que quiere que la amemos y la honremos y nos dispongamos a ser tales que podamos defenderla. Tanto han podido esta educación y estas falsas interpretaciones, que no hay en el mundo tantas repúblicas como había antiguamente, y, por consiguiente, no se ve en los pueblos el amor a la libertad que antes tenían.”

O conxunto de elementos que configuran os trazos esenciais da relixión xentil descrita por Maquiavelo, imos atopalos de novo en Rousseau, ocupando un lugar destacado aqueles que se refiren á funcionalidade política da relixión civil<sup>1113</sup>, a saber, promover a conversión dos individuos en cidadáns, favorecer a implantación das virtudes cívicas e servir de «cemento social» que potencie a cohesión cidadá; se Maquiavelo caracteriza a relixión dos antigos por contraste co cristianismo, Rousseau servírase dunha tripla contraposición entre a relixión do home, do cidadán e do sacerdote para perfilar os atributos básicos da relixión civil<sup>1114</sup>.

A relixión do home (“*la Religion de l’homme*”), “sin templos, sin altares, sin ritos, limitada al culto puramente interior del Dios supremo y a los deberes eternos de la moral, es la pura y simple religión del Evangelio, el verdadero teísmo, y lo que se puede llamar el derecho divino natural”<sup>1115</sup>; esta era a relixiosidade propia do primitivo cristianismo que se vivía en forma de experiencia íntima e persoal ao calor das pequenas comunidades de crentes; relixión natural e meramente espiritual que marcaba os deberes morais para co resto dos homes, sendo por esta razón tamén unha relixión da humanidade, posto que predicaba a fraternidade universal que traspasa as fronteiras das patrias.

A relixión do cidadán (“*la Religion du Citoyen*”), “inscrita en un solo país, le da sus dioses, sus patronos propios y tutelares; tiene sus dogmas, sus ritos, su culto exterior prescrito por las leyes; salvo la única nación que la sigue, para ella todo es infiel, extranjero, bárbaro; no extiende los deberes y los derechos del hombre más allá de sus altares. Así fueron todas las religiones de los primeros pueblos, a las que se puede dar el nombre de derecho divino civil o positivo”<sup>1116</sup>; esta manifestación do sentimento relixioso é a equivalente á “*religione antica*” (ou “*gentile*”) da

---

1113 No *Manuscrito de Ginebra* Rousseau abría o capítulo adicado á relixión civil con esta significativa aserción a propósito da función política da relixión: “Desde que los hombres viven en sociedad precisan de una religión que los mantenga. Ningún pueblo ha subsistido sin religión (...)” Rousseau, (C., 2000: 254).

1114 A exposición da relixión do home, do cidadán, do sacerdote e da relixión civil atópanse en cadanseus capítulos finais do *Manuscrito de Ginebra* e do *Contrato social*.

1115 Rousseau, (1989: 135).

1116 *Idem*.

que fala Maquiavelo nos *Discorsi*, pois esta era a relixión das *polis* gregas e de Roma; relixión positiva que se plasmaba na Constitución da cidade e que se rodeaba dos fastos propios das cerimonia patrióticas. Por estes motivos, tamén constituía a fe particular que compartían os membros dunha sociedade concreta, que contribuía a identificalos, irmanándoos como fillos dunha patria común, e que, por tanto, integraba os sinais de identidade que os diferenciaban dos estranxeiros.

Por último, a relixión do sacerdote (“*la Religion du Prêtre*”) é a que corresponde ao catolicismo (ou “cristianismo romano”, como o denomina Rousseau).

Feita esta sucinta descripción destas tres formas de relixión, o filósofo xenebrino pasa a examinar os efectos que producen sobre o corpo político<sup>1117</sup>; das tres, a relixión do sacerdote é a que acarrexas as consecuencias políticas máis negativas debido a que divide a comunidade política (“rompe la unidad social”<sup>1118</sup>). O catolicismo transformou o reino espiritual de Cristo nun reino temporal que lle disputa aos maxistrados a fidelidade dos súbditos, “dando a los hombres dos legislaciones, dos jefes, dos patrias, los somete a deberes contradictorios y les impide poder ser a la vez devotos y ciudadanos”<sup>1119</sup>. Desgarrados polos conflitos de conciencia, os homes escíndense en dous: como fregreses deben obediencia á Igrexa, como cidadáns ao Estado; desta situación xorde a permanente inestabilidade que caracteriza ás repúblicas cristianas, “de este doble poder resultó un perpetuo conflicto de jurisdicción que ha hecho imposible en los Estados cristianos toda buena organización política”<sup>1120</sup>.

A relixión do cidadán é beneficiosa para o corpo político na medida en que produce valentes defensores da patria, cidadáns virtuosos que obedecen as ordenanzas e abnegados servidores do Estado<sup>1121</sup>, pero as doutrinas que predica esta relixión do cidadán abonan a credulidade e a superstición do pobo e a adoración das diminutas patrias alimenta o odio e a intolerancia contra aqueles que profesan un culto distinto. O fanático heroe nacional que combate cruelmente aos inimigos dos deuses vernáculos é o produto máis refinado que resulta deste adoutramento político-relixioso; pero encerra tamén o maior perigo para a supervivencia do corpo político, pois “[la religión del ciudadano] volviéndose exclusiva y tiránica, hace a un pueblo sanguinario e intolerante; de suerte que no respira más que muerte y matanza, y cree hacer una acción santa matando a todo aquél que no admite sus dioses. Esto pone a semejante pueblo en un estado

---

1117 “*À considérer politiquement ces trois sortes de religions (...)*” Rousseau, (2001b: 174).

1118 Rousseau, (1989:136).

1119 Rousseau, (1989: 135-136).

1120 Rousseau, (1989: 134).

1121 “(...) es buena en que reúne el culto divino y el amor a las leyes, y en que, al hacer de la patria el objeto de la adoración de los ciudadanos, les enseña que servir al Estado es servir al Dios tutelar.” Rousseau, (1989: 136).

natural de guerra con todos los demás, muy nocivo para su propia seguridad”<sup>1122</sup>.

O *Manuscrito de Ginebra* ofrece outra variante para as obxeccións do autor, posto que a crítica da relixión do cidadán susténtase sobre a base da súa radical incompatibilidade co respecto cara aos demais seres humanos; “no es legítimo afirmar los nudos de una sociedad particular a expensas del resto del género humano”<sup>1123</sup>. A diferenza da relixión do cidadán, a do home é unha doutrina verdadeira e xusta, pero o seu ideal de fraternidade universal non atopa ningún lugar no que materializarse, posto que non existe unha sociedade humana universal e en harmonía, senón tan só unha constelación de sociedades particulares e en conflito. Debido ao seu desapego polos asuntos terrenais (“*la patrie du Chrétien n'est pas de ce monde*”<sup>1124</sup>), a relixión do home non é – propiamente falando – unha relixión civil. Rousseau atopa un serio hándicap na súa nula funcionalidade política, “pero al no tener esta religión ninguna relación particular con el cuerpo político, deja a las leyes la sola fuerza que ellas sacan de sí mismas sin añadirles ninguna otra, y por ello queda sin efecto uno de los grandes vínculos de la sociedad particular. Más aún: lejos de destinar los corazones de los ciudadanos al Estado, los despega de él como de todas las cosas de la tierra: no conozco nada más contrario al espíritu social”<sup>1125</sup>.

Por tanto, a relixión do home carece de utilidade pública xa que ten postas as súas miras no Reino dos ceos e non neste mundo, polo que tamén se explica que os valores que pregoa sexan totalmente contrarios ás virtudes republicanas; retomando as obxeccións de Maquiavelo e anticipando as de Marx e Nietzsche, Rousseau acomete a crítica dos valores cristianos (resignación<sup>1126</sup>, humildade, submisión, servidume<sup>1127</sup>) que, substituíndo o amor á patria polo amor a Deus, debilitan o fervor patriótico da cidadanía e propician a perda irremediábel da soberanía da república.

Descartada totalmente a relixión do sacerdote, Rousseau ensaia unha vía intermedia entre as relixións do home e do cidadán que o conducirá á proposta dunha relixión civil capaz de integrar os aspectos positivos de ámbalas dúas<sup>1128</sup>. Pero antes de introducirmos nos pormenores da relixión civil, Rousseau lémbraunos<sup>1129</sup> brevemente que os dereitos que o contrato social outorga ao soberano sobre os súbditos teñen por límites a utilidade pública (“*les bornes de l'utilité publique*”); estes prolegómenos non carecen de valor, posto que Rousseau se encarga de recalcar

---

1122 Rousseau, (1989: 136).

1123 Rousseau (C., 2000: 255).

1124 Rousseau, (2001b: 175).

1125 Rousseau, (1989: 136-137).

1126 “(...) ¿qué importa que uno sea libre o siervo en ese valle de miserias? Lo esencial es ir al paraíso, y la resignación no es sino un medio más para ello.” Rousseau, (1989: 138).

1127 “El cristianismo no predica más que servidumbre y dependencia. Su espíritu es demasiado favorable a la tiranía para que ésta no lo aproveche siempre.” Rousseau, (1989: 138).

1128 “Así se reunirán las ventajas de la religión del hombre y la del ciudadano.” Rousseau (C., 2000: 259).

1129 Lémbraunos o que xa dixera no Contrato social, Libro II, capítulos III e IV.

que a temática a tratar non é de natureza teolóxica (non se disputa sobre a fe verdadeira)<sup>1130</sup>, senón que – ao igual que no exame das relixións do home, do cidadán e do sacerdote – estase a abordar un asunto netamente político. Así, en atención ao supremo principio do ben público, son de plena incumbencia do poder soberano as opinións (e tan só éstas) que afecten ao corpo político; por tanto, tamén no tocante ás crenzas relixiosas o soberano pode esixirlle aos membros da comunidade política todo o necesario para contribuír ao afianzamento das institucións republicanas, sen embargo, o Estado non pode fiscalizar as crenzas dos súbditos en materias que non comprometan o ben común; neste ámbito, os membros das diversas congregacións relixiosas disfrutan dunha completa liberdade de conciencia, sempre e cando (e aquí ven a apostila) cumplan cos seus deberes como cidadáns: “todos pueden tener además las opiniones que les plazcan, sin que corresponda al soberano conocerlas: porque como no tiene ninguna competencia en el otro mundo, cualquiera que sea la suerte de los súbditos en la vida futura no es asunto suyo, con tal que sean buenos ciudadanos aquí abajo”<sup>1131</sup>.

Pódese observar, pois, que o criterio de utilidade pública que determina o grao de aceptación dos diferentes credos relixiosos (á vez que lexítima a relixión civil) sitúase dentro do marco político xeral derivado dos compromisos que os integrantes da comunidade política contraeron ao realizar o pacto social. Sentadas estas bases, resulta lóxico que o Estado esixa aos cidadáns que profesen os dogmas da relixión civil como necesaria achega das partes para a permanencia do todo; Rousseau sinala que se trata dunha “profesión de fe puramente civil”<sup>1132</sup>, isto é, a relixión civil é un credo estritamente político, porque tamén o son os seus obxectivos: promover entre a cidadanía o amor ás leis, á xustiza, aos deberes cívicos e á patria para que cheguen a ser bos cidadáns. A relixión civil logra acadar estas metas infundindo nos cidadáns os sentimentos de sociabilidade<sup>1133</sup> que os impulsan a respectar as obrigacións resultantes da súa pertenza á comunidade política; a obrigación política (a obediencia ás leis, en tanto que manifestación da vontade xeral) precisa dun apoio afectivo; o Estado ten necesidade de que os vencellos entre os compatriotas, e os destes coa patria común, prendan no corazón dos cidadáns; con esta finalidade celebraranse periodicamente as cerimoniais de exaltación patriótica, que constituirán o culto da relixión civil<sup>1134</sup>.

---

1130 Esta é, máis ben, a intención da famosa pasaxe de profesión de fe do vicario saboiano contida no *Emilio* na que Rousseau desprega un amplo arsenal dialéctico (tomado en préstamo de Aristóteles, Tomás de Aquino, Locke e Descartes) en defensa dunha relixión natural moi en sintonía co deísmo ilustrado.

1131 Rousseau (1989: 139).

1132 Rousseau (1989: 140).

1133 “(...) *sentiments de sociabilité sans lesquels il est impossible d'être bon citoyen ni sujet fidèle.*” Rousseau (2001b: 178).

1134 “Unha vez establecida esta profesión de fe, ha de renovarse cada año con solemnidad, y que esta solemnidad vaya acompañada de un culto augusto y simple, del cual los ministros son los magistrados, culto que renueva en los corazones el amor a la patria.” Rousseau (C., 2000: 259).

Ao igual que en Maquiavelo, a política necesita do apoio das emocións<sup>1135</sup> que brotan do sentimento patriótico-relixioso para reforzar o réxime de convivencia republicano; os dogmas positivos da relixión civil (“la existencia de la divinidad poderosa, inteligente, bienhechora, previsora y providente, la vida por venir, la felicidad de los justos, el castigo de los malvados, la santidad del contrato social y de las leyes”<sup>1136</sup>) son beneficiosos para o conxunto da sociedade e todos os cidadáns deben aceptalos expresamente mediante un solemne xuramento<sup>1137</sup>, só pena de ser expulsados da comunidade política. A inclusión dunha concepción netamente racionalista da divinidad (deísmo) dentro dos elementos que integran os dogmas positivos da relixión civil, debe entenderse como unha maneira de resaltar o carácter sagrado das obrigacións políticas; este punto plantexa a dúbida de se Rousseau segue os pasos de Locke en relación á crítica das negativas consecuencias políticas do ateísmo: ao desprenderse do compromiso cos mandatos de Deus, ¿sobre que sólida promesa poderían asentar os ateos o seu respecto aos pactos e ás leis?

Este asunto xa nos introduce nos dogmas negativos da relixión civil, aqueles que son prexudiciais para a comunidade política e que os cidadáns deben rexeitar; os dogmas negativos da relixión civil tan só exclúen a intolerancia relixiosa por ser politicamente nociva. Rousseau non fai distinción entre a intolerancia relixiosa e a civil, son as dúas caras da mesma moeda: a intolerancia en materia de fe acaba minando moi pronto a convivencia política, por tanto, “deben tolerarse todas aquellas [religiones] que toleran a las demás, siempre que sus dogmas no tengan nada contrario a los deberes del ciudadano”<sup>1138</sup>. O devandito posicionamento exclúe ao catolicismo (outro paralelismo con Locke) por dous motivos: en primeiro lugar, por ser intolerante coas outras fes, en segundo lugar, porque a lealdade aos príncipes da Igrexa contravén a obediencia ao soberano (este último mal tamén é achacábel a todos os cultos que se engloban dentro da relixión do sacerdote, posto que dan pé á existencia de “dos poderes, dos soberanos”<sup>1139</sup>). Rousseau apoia a solución de “reducir todo a la unidad política”<sup>1140</sup>, proposta xa por Hobbes<sup>1141</sup>, para pechar o problema das “dobles lealtades”; así pois, como ben se encarga de

---

1135 Entre os filósofos modernos, Hobbes foi un dos primeiros en integrar as paixóns en política; lémbrese o protagonismo que se lle concede ao medo e á esperanza no capítulo 13 do *Leviatán*: “Las pasiones que inclinan a los hombres a buscar la paz son el miedo a la muerte, el deseo de obtener las cosas necesarias para vivir cómodamente, y la esperanza de que, con su trabajo, puedan conseguirlas.” Hobbes, (1989: 109).

1136 Rousseau, (1989: 140).

1137 “Todo ciudadano debe ser obligado a pronunciar esta profesión de fe ante el magistrado y a reconocer expresamente todos los dogmas.” Rousseau (C., 2000: 258).

1138 Rousseau (1989: 140-141).

1139 Rousseau (1989: 134).

1140 Rousseau (1989: 135).

1141 Ao longo dos últimos capítulos da terceira parte do *Leviatán*, Hobbes aborda a controvertida relación entre o poder eclesiástico e o poder civil, que o filósofo inglés resolve a favor da primacía do soberano sobre o sacerdote (eso si, unha vez admitido o presuposto da esencial compatibilidade entre a lei natural ou divina e a lei positiva ou civil): “Gobierno *temporal* y gobierno *espiritual* son dos palabras traídas al mundo para hacer que los hombres vean doble y confundan a su *legítimo soberano*. Verdad es que, tras la resurrección, los



destacar o xenebrino, a relixión civil non é unha “*Religion nationale exclusive*”, senón inclusiva: o Estado tolera todo culto relixioso coa mínima esixencia de concordar cos dogmas positivo e negativo, isto é, de non facer fenda no deber cívico de respectar os compromisos derivados dos convenios subscritos polos contratantes e de ser respectuosos cos demais cultos relixiosos.

En síntese, pese ao lastre do credo teísta (de cuia función política xa se deu conta), os dogmas da relixión civil esbozan as bases do que podería ser considerada unha ética cívica mínima. Esta moralidade civil obra o miragre de conciliar dous sistemas de valores que reclaman fidelidades encontradas: a relixión do home que predica o amor á humanidade e a relixión do cidadán, devota da patria. Desconfiando da súa aparente consonancia, convén examinar polo miúdo as disonancias ás que dá lugar a tentativa de harmonizar subrepticamente esta particular expresión dunha irreconciliábel «dobre lealdade» da que Rousseau era plenamente consciente.

### **2.1.7. Patriotismo vs. cosmopolitismo: ¿ser bo home ou ser bo cidadán?**

“Forcé de combattre la nature ou les institutions sociales, il faut opter entre faire un homme ou un citoyen: car on ne peut faire à la fois l'un et l'autre.”

Jean-Jacques Rousseau

A contraposición entre a relixión do cidadán e a relixión do home servíranos de ocasión para examinar detidamente a tensión entre patriotismo e cosmopolitismo no pensamento rousseauniano; tensión que, baixo diversas nomenclaturas, pódese rastrexar ao longo de toda a obra de Rousseau e que este nunca logra eliminar completamente<sup>1142</sup>. Empecemos, pois, por adentrarnos neste tema lembrando brevemente o que xa dixeramos a propósito das relixións do home e do cidadán, que caracterizabamos como dous sistemas de valores opostos.

A relixión do cidadán é un compendio de valores patrióticos: predica as virtudes cívicas que contribúen a enxalzar a patria; a relixión do patriotismo aséntase sobre a dialéctica amigo-inimigo: ensina a amar e a confraternizar cos concidadáns (os nosos) e a odiar e a comportarse cruelmente cos estranxeiros (os outros<sup>1143</sup>); este é o culto que practican os cidadáns virtuosos que veneran a patria.

A relixión do home enaltece as virtudes *humanitarias*<sup>1144</sup> (a compaixón, a piedade, a

---

cuerpos de los creyentes serán eternos, además de espirituales; pero en esta vida son sólidos y corruptibles. Por tanto, no hay más gobierno en esta vida, ni Estado, ni religión, que los temporales. Y tampoco habrá enseñanza de ninguna doctrina que sea legal para los súbditos, si el gobernador del Estado y de la religión prohíbe que se enseñe. Y el gobernador deber ser uno sólo; si no, habrá necesariamente facciones opuestas, y de ello se seguirá la guerra civil, dentro del Estado (...)” Hobbes, (1989: 368).

1142 “(...) Rousseau se esfuerza siempre por buscar la convergencia del hombre y del ciudadano, aunque no siempre lo consigue.” Rubio Carracedo, (C., 2003: 212).

1143 “Todo patriota es duro para los extranjeros: no son más que hombres, a sus ojos no son nada (...) Lo esencial es ser bueno con las gentes con quienes se vive.” Rousseau (2002: 41).

1144 É a terminoloxía que usa T. Todorov ao contraponer os valores propios da relixión do home ás virtudes cívicas da relixión do cidadán; *vid.* Todorov (1997: 28).

misericordia); o referente desta relixión non é unha *polis* particular, senón a cosmópolis, a humanidade no seu conxunto; a relixión do cosmopolitismo ensina a amar aos nosos semellantes: todos somos membros da comunidade universal de seres humanos e debemos comportarnos fraternalmente os uns cos outros.

Polas súas elevadas cualidades políticas – e a pesar dos seus defectos –, a relixión do cidadán é o prototipo no que debe inspirarse toda relixión civil que desexe cohesionar a comunidade política estreitando os lazos entre os compatriotas, mentres que a relixión do home, debido ao seu marcado contido moral, é politicamente disfuncional<sup>1145</sup>.

Unha variante anterior da contraposición entre a relixión do home e a relixión do cidadán podémola atopar no *Discurso sobre la economía política* cando Rousseau esboza os perfiles de dúas eminentes figuras históricas<sup>1146</sup>, Catón e Sócrates<sup>1147</sup>.

“Oseamos comparar a Sócrates con Catón: el primero era más filósofo y el segundo más ciudadano. Cuando Atenas ya estaba perdida, Sócrates no tenía más patria que el mundo entero; Catón llevó siempre su patria en el fondo de su corazón; sólo vivió para ella y no pudo sobrevivirla. La virtud de Sócrates es la del más sabio de los hombres, pero entre César y Pompeyo, Catón parece un dios entre mortales. El primero instruyó a algunos particulares, combatió a los sofistas y murió por la verdad; el segundo defendió el Estado, la libertad y las leyes contra los conquistadores del mundo y finalmente dejó la tierra cuando ya no vio patria alguna a la que servir. Un digno discípulo de Sócrates será el más virtuoso de sus contemporáneos; un digno émulo de Catón será, de aquellos, el más grande. La virtud del primero será su felicidad, mientras que el segundo buscará la suya en la de todos.”<sup>1148</sup>

Catón representa os valores patrióticos que sitúan ao grupo de pertenza propio no centro dos seus desvelos; como bo cidadán, atense á observancia do ben común que obriga a prestar atención ás necesidades dos seus concidadáns. Catón é o fiel servidor do Estado, aquel que respecta as leis e se afana por protexer a liberdade de todos. O alcance universal dos valores cosmopolitas de Sócrates sobrevoa os muros da cidade para dirixir a súa ollada cara aos demais homes, mentres o cidadán consagra a súa vida ao benestar dos seus compatriotas, o filósofo aspira a conquistar o intanxíbel ben da verdade no que reside a súa felicidade.

A radical incompatibilidade entre os sistemas de valores do cidadán e do home aparece

---

1145 Identificando a relixión do home co primitivo cristianismo, tal como fixera Rousseau, afirma Todorov que: “por su universalismo, la religión cristiana es incompatible con cualquier proyecto nacional (...)” Todorov (1997: 28).

1146 O que contribúe a acentuar aínda máis se cabe a dificultade de escoller entre un e outro sistema de valores; se ben neste caso, dado o contexto de discusión (a preocupación por fomentar o patriotismo), Rousseau se inclina por dar preferencia aos valores cívicos.

1147 En obras posteriores, p. e., no *Contrato social* e *Emilio*, será Jesús de Nazaret quen ocupe o lugar de Sócrates para encarnar os valores humanitarios da moral universal.

1148 Rousseau (2001: 23-24).

exemplificada con toda a súa crueza no *Emilio* mediante o relato da muller espartana que perde a todos os seus fillos na guerra e que – sabedora da derrota do inimigo – acode axiña ao templo para dar grazas aos deuses pola victoria<sup>1149</sup>. Unha vez máis, se ben baixo unha tesitura un tanto diferente<sup>1150</sup>, Rousseau enfronta ao home co cidadán: no exemplo da muller espartana, a virtude do amor patriótico afoga o natural sentimento materno; a figura da cidadá-nai pon de manifesto a contradición entre as inclinacións naturais e os deberes cívicos e amosa deste xeito a dificultade (insalvável) de ser home e cidadán ao mesmo tempo.

“Aquel que en el orden civil quiere conservar la primacía de los sentimientos de la naturaleza, no sabe lo que quiere. Siempre en contradicción consigo mismo, siempre flotando entre sus inclinaciones y sus deberes, nunca será ni hombre ni ciudadano; no será bueno ni para sí ni para los demás.”<sup>1151</sup>

Como suxire Todorov<sup>1152</sup>, en todos estes personaxes dos que se serve o filósofo xenebrino para ilustrar a tensión entre o patriotismo e o cosmopolitismo resoan os ecos da elección trágica que ten que facer Antígona entre a «lei da cidade» e a «lei da humanidade»; Antígona, ao dar cumprimento á lei natural non escrita, dá preferencia aos valores humanitarios prescritos polo dereito sagrado e inviolábel ditado polas divinidades. O íntimo parentesco co seu irmán constitúe para ela un lazo moitísimo máis importante que as relacións sociais que se derivan da vida na *polis*. A pertenza a unha mesma familia – representación do ámbito prepolítico – xera unha unión primordial entre Antígona e Polinices que xustifica a protección dos deuses e lexitima a súa desobediencia ante unha lei que ningunea tan sagrados vencellos; pola súa parte, Creonte encarna a lei dos cidadáns que conviven na *polis*, símbolo do espazo político; o discurso co que Creonte replica á súa sobriña resalta a importancia da relación política, do nexa que une ao cidadán coa *polis*. Os cadáveres dos dous irmáns non deben recibir o mesmo trato, porque en vida o seu comportamento cara á cidade foi diametralmente oposto: o cidadán que morre defendendo a patria debe ser honrado, mentres que para o traidor non cabe maior desprezo que o de deixar o seu corpo insepulto.

Pero voltemos ao *Emilio*, no que o seu autor establece unha significativa distinción que corre parella á dicotomía entre o home e o cidadán, a saber, a da diferente clase de educación que require a formación do un e do outro; “de estos dos objetivos necesariamente opuestos, derivan dos formas de instituciones contrarias: la una pública y común, la otra particular y doméstica”<sup>1153</sup>.

1149 *Vid.* Rousseau (2002: 42-43).

1150 Neste caso, a dicotomía entre os valores humanitarios e os valores cívicos aparece no contexto dunha discusión máis ampla acerca da oposición entre o home natural e o home civil, da que daremos conta nuns intres.

1151 Rousseau (2002: 43).

1152 *Vid.* Todorov (1997: 29).

1153 Rousseau (2002: 43).

A educación cívica ou pública toma como modelo de referencia a *República* de Platón: o importante é educar ao cidadán para que ocupe un posto na sociedade acorde ao seu rango, capacidades e formación; trátase, pois, dunha educación orientada pola función social, posto que busca instruír ao cidadán para o cometido que deberá desempeñar no futuro.

“En el orden social, donde todos los puestos están marcados, cada cual debe estar educado para el suyo. Si un particular formado para su puesto se sale de él, ya no sirve para nada.”<sup>1154</sup>

A educación doméstica ou natural non se rexe polas directrices marcadas polas institucións sociais, senón que atende ás inclinacións naturais do home; o prioritario é educar ao individuo para ser home, despois xa aprenderá un oficio, e – incluso – pode que chegue a ser un bo cidadán.

“En el orden natural, por ser todos los hombres iguales, su vocación común es el estado de hombre, y quien está bien educado para ése no puede cumplir mal los que se relacionan con él. Poco me importa que destinen a mi alumno a la espada, a la Iglesia o a los tribunales. Antes que la vocación de los padres, la naturaleza lo llama a la vida humana. Vivir es el oficio que quiero enseñarle. Lo admito, al salir de mis manos no será ni magistrado, ni soldado, ni sacerdote: será ante todo hombre; todo lo que un hombre debe saber sabrá serlo, llegado el caso tan bien como cualquier otro (...).”<sup>1155</sup>

Así, pois, como indicabamos uns párrafos máis arriba, a absoluta diverxencia de obxectivos dambalas dúas clases de educación amósase, sobre todo, nos seus produtos finais: o resultado final da educación doméstica é o home natural, o eu indiviso que vive para el e para os demais homes; o que resulta da educación pública é o home civil, a parte que tan só existe en función do todo.

“El hombre natural es todo para sí; él es la unidad numérica, el entero absoluto, que sólo tiene relación consigo mismo o con su semejante. El hombre civil no es más que una unidad fraccionaria que depende del denominador, y cuyo valor está relacionado con el entero, que es el cuerpo social.”<sup>1156</sup>

A oposición entre o home natural e o home civil volve traer a colación o característico contraste entre natureza e sociedade que atravesa toda a obra rousseauniana. Pero, ¿quen é realmente ese home natural froito da educación doméstica? Ou, o que ven sendo o mesmo, ¿quen é Emilio? Repasando algunhas das figuras máis senlleiras da tipoloxía antropolóxica de Rousseau, decatámonos de que, evidentemente, non é do home civil resultante da educación pública do que se nos fala no *Emilio*, tampouco é o cidadán do *Contrato social*, nin, por suposto,

---

1154 Rousseau (2002: 45).

1155 Rousseau (2002: 45).

1156 Rousseau (2002: 42).

o home civilizado, nin tan sequera o home salvaxe do *Segundo Discurso*. Polo que sabemos ate agora, podemos inferir que Emilio é ese home natural formado seguindo os plans da educación doméstica ou particular. Unha resposta máis detallada, que nos permita esclarecer o sentido deste personaxe-libro, require dun labor de prospección para dar conta dos pormenores da educación natural. E, como o propio autor se encarga de indicarnos, a primeira tarefa consistirá en determinar o significado da palabra «natureza», que subxace a unha tal idea de educación doméstica<sup>1157</sup> (porque dicir simplemente que a educación natural é aquela que segue os ditados da natureza non deixa de ser un galimatías<sup>1158</sup>), pero ao querer dar este paso encamiñado a describir o que hai de natural no home, reaparece – en clave pedagóxica – a metáfora da estatua de Glauco: ¿como narrar a natureza cando a sociedade deturpou o noso xenuíno ser e cando o produto da educación que se nos ofrece á vista non é mais que un home deformado?

Reeditando algunhas pasaxes do *Segundo Discurso*, Rousseau volve sobre a premisa da bondade innata do home e sobre a antinomia que enfronta o amor de si co amor propio para discernir entre «o dado» pola natureza e «o posto» pola sociedade.

“Pongamos por máxima irrefutable que los primeros movimientos de la naturaleza son siempre rectos: no hay perversidad original en el corazón humano. No se encuentra en él un solo vicio del que no pueda decirse cómo y por dónde ha entrado.”<sup>1159</sup>

Do «amor propio» xorden “las pasiones rencorosas e irascibles”<sup>1160</sup>, que son artificiais no home: a emulación, a rivalidade, a envexa, a vanidade, a inimizade; sentimentos que se toman por naturais e que, en realidade, son obra e graza da sociedade e da súa mala educación, “y luego nos dicen gravemente: así es el hombre. Sí, así es el hombre que habéis hecho”<sup>1161</sup>.

Mentres que «o amor de si» é a fonte da que brotan todas “las pasiones suaves y afectuosas”<sup>1162</sup> que son naturais no home<sup>1163</sup>. Entre estas paixóns destaca o impulso de autoconservación, que fai que nos preocupemos polo noso propio benestar, e do que á súa vez nacen dous sentimentos primitivos: o amor e o odio; amamos o que axuda á nosa conservación e odiamos o que nos quere prexudicar; o natural desexo de liberdade, a “razón sintiente” ligada á experiencia e a inclinación innata cara á bondade son outros dos trazos propios da natureza do home sobre os que se asenta o proxecto de educación doméstica. Así, axustándose aos trazos

---

1157 “*Mais peut-être ce mot de nature a-t-il un sens trop vague; il faut tâcher ici de le fixer.*” Rousseau (2009: 47).

1158 Rousseau (2002: 40).

1159 Rousseau (2002: 123).

1160 Rousseau (2002: 315).

1161 Rousseau (2002: 122).

1162 Rousseau (2002: 315).

1163 “*La source de nos passions, l'origine et le principe de toutes les autres, la seule qui naît avec l'homme et ne le quitte jamais tant qu'il vit, est l'amour de soi: passion primitive, innée, antérieure à toute autre, et dont toutes les autres ne sont, en un sens, que des modifications.*” Rousseau (2009: 305).

proprios da esencia humana, aparecen no *Emilio* os elementos definitorios que – acompañados coas diferentes fases do desenrolo do alumno – compoñen o *curriculum* da educación natural e negativa<sup>1164</sup>.

Respectando a tendencia natural do home cara á liberdade, a educación doméstica estará baseada en “la libertad bien regulada”<sup>1165</sup>, que non na libertinaxe (“*licence*”). O eslógan do «método inactivo»<sup>1166</sup>: “dejad obrar a la naturaleza antes de entrometeros a obrar en su lugar”<sup>1167</sup>, non debe interpretarse como unha proclama para que a natureza siga sin trabas o seu curso; nada máis iniciarse o Libro I do *Emilio*, o autor advírtenos dos perigos de dar renda solta á natureza<sup>1168</sup>; faise pois necesario encauzar os impulsos naturais mediante o artificio da pedagogía para que a natureza humana logre acadar a súa plenitude<sup>1169</sup>. Por tanto, evitemos que a árbore nos impida ver o bosque, non hai que perder de vista a perspectiva de conxunto, xa que detrás das arengas en favor da espontaneidade do pupilo atópase o seu mentor gobernando – de cabo a rabo – todo o proceso educativo: “dirigir sin preceptos y hacer todo sin hacer nada”<sup>1170</sup>.

Atopámonos ante un dos máis rechamantes paradoxos do *Emilio*: baixo a aparencia dunha liberdade case irrestrita, a disciplina educativa á que se somete o discípulo é minuciosamente planificada polo seu preceptor; o «método negativo-inactivo» que rexe a educación natural anticipa cada paso dado polo pupilo. O obxectivo de converter a Emilio nun suxeito autónomo terá que pospoñerse ate o momento en que este rache definitivamente as amarras que o atan ao seu *maître*.

“Émile es educado «según la naturaleza», gracias a los artificios del preceptor omnipresente y omnisciente: la «educación negativa» es el fruto de una reflexión positiva. La libertad de Émile es mantenida en reposo mientras se gobierna al niño por la sola sensación. Sin duda, el preceptor tiene la intención de favorecer – a su debido tiempo – el despertar de una plena responsabilidad. Pero durante todo el tiempo que dura esta educación el discípulo es manejado enteramente por el preceptor. Aunque es ésta una educación *para* la libertad, no es ciertamente, una educación *mediante* el recurso de una libertad auténtica.”<sup>1171</sup>

---

1164 Negativa porque a meta da instrución non é aprender moitas cousas, senón evitar os erros e prexuízos: “Recordad siempre que el espíritu de mi institución no es enseñar al niño muchas cosas, sino no dejar que entren nunca en su cerebro más que ideas justas y claras. Aunque no supiera nada, poco me importa con tal que nunca se equivoque; porque sólo meto verdades en su cabeza para protegerlo de errores que aprendería en su lugar. La razón, el juicio, vienen lentamente; los prejuicios acuden en tropel; de ellos es de los que hay que preservarle.” Rousseau (2002: 250).

1165 Rousseau (2002: 122).

1166 Rousseau (2002: 164).

1167 Rousseau (2002: 146).

1168 “(...) un hombre abandonado a sí mismo desde su nacimiento entre los otros, sería el más desfigurado de todos.” Rousseau (2002: 37).

1169 “A las plantas se les forma mediante el cultivo, y a los hombres mediante la educación.” Rousseau (2002: 38).

1170 Rousseau (2002: 167).

1171 Starobinski, (1983: 265).

Estes paradoxos – aos que dan pé as propias palabras de Rousseau – alimentaron, a xuízo de Starobinski, moitas das lecturas erróneas que do *Emilio* se teñen feito:

“(…) la mayoría de los lectores leyeron el *Emilio* como si Rousseau les invitase a imitar la espontaneidad sensitiva del niño, y no la reflexión razonable del preceptor que dirige la espontaneidad de su discípulo. No se ha visto en él la exposición de una ciencia pedagógica y de una *técnica* reflexiva, sino un canto en alabanza del sentimiento irreflexivo.”<sup>1172</sup>

O que esas e outras interpretacións equivocadas pasan por alto é que o dominio do mestre sobre o discípulo é tan absoluto que excede con creces incluso as marxes dunha liberdade sabiamente racionada e graciosamente administrada con cada nova dificultade superada. O mestre é un auténtico deus que crea – *ex nihilo* – ao seu discípulo, de xeito que aos trazos de “omnipresente” e “omnisciente” cos que Starobinski describe a figura do preceptor, hai que engadir o de omnipotente, posto que ao longo das páxinas do *Emilio* asistimos á creación dun «suxeito-alumno».

“He tomado, por tanto, el partido de adjudicarme un alumno imaginario, de suponerme la edad, la salud, los conocimientos y todos los talentos convenientes para trabajar en su educación, y guiarla desde el momento de su nacimiento hasta aquel en que, convertido en hombre hecho, ya no tenga necesidad de otro guía que de sí mismo.”<sup>1173</sup>

¿Estamos en presenza dun dos máis destacados episodios da construción (-constrinximento) da subxectividade moderna?

Pasemos a analizar, con máis brevedade, outro atributo da natureza humana que a educación doméstica deberá tomar en consideración; en consonancia co impulso natural de autoconservación, durante a infancia e a puberdade a formación do alumno rexerase polo principio de necesidade e na adolescencia atenderá ao principio de utilidade. Trátase de aprender o que é necesario e útil para a vida; o que axuda á nosa conservación e ao noso benestar, desdeñando os saberes superfluos de “nuestras vanas ciencias”<sup>1174</sup>.

En plena sintonía co *Primeiro Discurso*, Rousseau proclama que:

“De los conocimientos que están a nuestro alcance, unos son falsos, otros inútiles, otros sirven para alimentar el orgullo de quien los posee. El pequeño número de los que realmente contribuyen a nuestro bienestar es el único digno de búsquedas por parte de un hombre prudente, y, por tanto, de un niño al que se quiere hacer tal. No se trata de saber, sino sólo de saber lo que es útil.”<sup>1175</sup>.

---

1172 Starobinski, (1983: 266).

1173 Rousseau (2002: 60).

1174 Rousseau (2002: 242).

1175 Rousseau (2002: 241-242).

O home da natureza primixenia – que vive sumido na inmediatez das sensacións – explora o mundo por medio dos órganos dos sentidos que lle achegan os datos vitais acerca da realidade que o circunda, “así, pues, consistiendo los primeros movimientos naturales del hombre en medirse con cuanto le rodea y en experimentar en cada objeto todas las cualidades sensibles que pueden referirse a él, su primer estudio es una especie de física experimental relativa a su propia conservación”<sup>1176</sup>.

Así tamén, a educación do alumno mozo discurrirá, durante unha prolongada etapa da súa formación, marcada pola importancia asignada á experiencia e aos feitos: “volved a vuestro alumno atento a los fenómenos de la naturaleza”<sup>1177</sup>. Esta faceta da educación natural desprégase a través de moi variados procedementos: os coñecementos de Emilio brotarán da súa propia experiencia, da interacción persoal co contorno, da súa particular ciencia da natureza: “que no aprenda la ciencia, que la invente”<sup>1178</sup>. Os coñecementos do pupilo tampouco serán o froito dun saber libresco, de segunda man, prestado grazas á intermediación do enxeño alleo: “sustituir por libros todo esto no es enseñarnos a razonar, es enseñarnos a servirnos de la razón de otros; es enseñarnos a creer mucho, y a no saber nunca nada.”<sup>1179</sup>

Este trato directo cos fenómenos físicos require ter exercitado previamente os sentidos mediante unha ximnasia da vista, do oído, do tacto, do gusto e do olfato; ¿está de máis dicir que o desenrolo do espírito precisa do cultivo do corpo?<sup>1180</sup>

Neste contexto da experiencia directa coas cousas hai que situar tamén a preferencia do *maître* polos oficios manuais. O paralelismo co home da natureza é obvio: a ocupación que máis achega a Emilio ao estado de natureza é o traballo manual<sup>1181</sup>; da mesma maneira en que o home primitivo se proveía por si mesmo dos útiles necesarios para a súa subsistencia, así Emilio aprenderá a fabricar as ferramentas coas que cultivará e construírá todo o que a súa vida require, de xeito que a perfecta fusión dos principios de necesidade e de utilidade ensinaranlle ao discípulo a valorar a importancia da produción manual e, por extensión, serviranlle de criterio para xulgar a valía dos restantes oficios<sup>1182</sup>. Pero, a opción preferente do mestre polos oficios

1176 Rousseau (2002: 176).

1177 Rousseau (2002: 244).

1178 Rousseau (2002: 244).

1179 Rousseau (2002: 177).

1180 “Para aprender a pensar hay que ejercitar, por tanto, nuestros miembros, nuestros sentidos, nuestros órganos, que son los instrumentos de nuestra inteligencia, y para sacar todo el partido posible de esos instrumentos, es preciso que el cuerpo que los proporciona esté robusto y sano. Así, lejos de que la verdadera razón del hombre se forme con independencia del cuerpo, es la buena constitución del cuerpo lo que vuelve fáciles y seguras las operaciones del espíritu.” Rousseau (2002: 177).

1181 “Y de todas las ocupaciones que pueden proporcionar al hombre la subsistencia, la que más lo acerca al estado de naturaleza es el trabajo de las manos (...)” Rousseau (2002: 288).

1182 “Es mediante su relación sensible con su utilidad, con su seguridad, con su conservación y con su bienestar, como debe apreciar todos los cuerpos de la naturaleza y todos los trabajos de los hombres.” Rousseau (2002: 275).



manuais (as «artes naturais», a diferenza das «artes da industria»<sup>1183</sup>) comporta tamén numerosas ensinanzas “morais” (na liña do *Segundo Discurso*) en relación coa estratificación social dos diversos traballos<sup>1184</sup>, a distinción entre os bens(-valor) de uso e os bens(-valor) de cambio<sup>1185</sup> que vai aparelhada á diferenza entre as necesidades reais e as necesidades ficticias, a división do traballo e a mutua dependencia entre os homes, etc.<sup>1186</sup>. E como da dependencia nace a servidume, o preceptor recoméndalle a Emilio que se adique ao traballo artesán, por ser o oficio máis independente: “el artesano sólo depende de su trabajo”<sup>1187</sup>.

A pesar da relevancia da *praxis*, da experiencia e dos feitos – unha vez abandonada a infancia – o discípulo non permanecerá por máis tempo constreñido pola inmediatez das sensacións; como ser reflexivo que chegará a ser, cómpre ir espertando a súa racionalidade dormida, mediante a que se distanciará suficientemente das cousas para poder examinalas con actitude crítica. Por este motivo, o mentor conducirá ao alumno – a través das distintas etapas da súa instrución – dende as primeiras fases iniciais do cultivo dos sentidos ate o posterior e progresivo aflorar do raciocinio. A xénese cognitiva do pupilo seguirá un esquema dinámico: dende as sensacións ate as ideas simples por medio da «razón sensitiva» e dende as ideas simples ate as ideas complexas grazas á «razón intelectual»<sup>1188</sup>; dende o punto de vista gnoseolóxico, a infancia caracterízase polo predominio absoluto da sensación, isto é, da recepción das imaxes dos obxectos sensíbeis, “todo su saber está en la sensación, nada ha pasado hasta el entendimiento”<sup>1189</sup>; trátase dun coñecemento meramente pasivo, incapaz aínda de producir ideas por carecer da capacidade de xulgar acerca dos contidos da sensación. A etapa infantil dará paso, posteriormente, ao momento da racionalidade:

“Ciertamente es nefasto apelar demasiado precozmente al juicio del niño: Emilio, al principio, sólo es capaz de sentir. No se le debe imponer un esfuerzo artificial que le separe de la realidad percibida inmediatamente. Pero llega un momento, en torno a la pubertad, en el que el espíritu está maduro para la reflexión. En una educación conforme a la naturaleza, la reflexión tiene derecho a intervenir, pero, en su momento, a la edad que le conviene.”<sup>1190</sup>

Deste xeito, chegará a ocasión en que, aprendendo a interpoñer entre el e as cousas a

---

1183 Vid. Rousseau (2002: 272).

1184 “Hay una estimación pública vinculada a las diferentes artes en relación inversa a su utilidad real.” Rousseau (2002: 273).

1185 Vid. Rousseau (2002: 273).

1186 Rousseau (2002: 272).

1187 Vid. Rousseau (2002: 288).

1188 Rousseau (2002: 123).

1189 Vid. Rousseau (2002: 177, 229, 244); Rousseau describe o proceso de coñecemento humano seguindo os canons xerais da gnoseoloxía moderna de corte empirista, reproducindo, en particular, a nomenclatura lockeana de *An Essay concerning Human Understanding*.

1190 Starobinski, (1983: 254).

mediación da razón, Emilio se convirta nun ser reflexivo, emancipado da inmediatez dos sentidos; subtraéndoo ao dominio dos feitos, a reflexión transforma ao alumno nun suxeito activo e autónomo, “capaces de juzgar y de comparar nos oponemos activamente al mundo en vez de soportarlo pasivamente”<sup>1191</sup>.

Rousseau aplicará un esquema similar ao do coñecemento para dar conta da maduración moral do individuo que percorrerá tres etapas: sensibilidade, racionalidade e liberdade. O cultivo da conciencia moral encamiñará ao discípulo dende o simple sentimento natural de amor ao ben ate o coñecemento e a elección do ben<sup>1192</sup>, que residen – respectivamente – nas facultades da razón e da vontade. No *Emilio*, Rousseau parte do natural impulso de conmiseración polo sufrimento dos demais<sup>1193</sup> – co que xa caracterizara ao home salvaxe no *Segundo Discurso* – retomando deste xeito a idea da bondade innata do home<sup>1194</sup>, pero o sentimento de piedade do home primitivo carece *sensu stricto* de moralidade debido á falla de racionalidade e de sociabilidade; por ende, a educación doméstica pulará por elevar as inclinacións naturais que brotan da nosa conciencia á categoría de deberes morais por medio da reflexión e do trato cos nosos semellantes.

A infancia non é un momento propicio para a ensinanza moral, xa que o neno fica recluído no estreito círculo das sensacións instantáneas e das apetencias individuais; de todas maneiras, empezará a familiarizarse con algunhas virtudes, aprendendo a base do exemplo do seu mentor (que evitará instruír ao discípulo por medio de longos sermóns<sup>1195</sup>), pero carente de xuízo, o discípulo tan só repetirá mimeticamente as accións dignas de eloxio sen comprender nada:

“Sé que todas estas virtudes por imitación son virtudes de mono, y que ninguna buena acción es moralmente buena sino cuando se hace como tal y no porque otros la hagan. Pero en una edad que el corazón aún no siente nada, hay que hacer que los niños imiten los actos cuyo hábito se quiere que adopten, a la espera de que puedan hacerlos por discernimiento y por amor al bien.”<sup>1196</sup>

Este é o motivo principal polo que as xenuíñas ensinanzas morais teñen que agardar ate a «idade da razón e das paixóns», para que a reflexión esclarezca o sentimento moral e as paixóns

---

1191 Starobinski, (1983: 256).

1192 “(...) *la conscience pour aimer le bien, la raison pour le connaître, la liberté pour le choisir* (...)” Rousseau (2009: 423).

1193 “(...) tenemos compasión de los infortunados; cuando somos testigos de su mal, sufrimos.” Rousseau (2002: 430).

1194 “Examinemos (...) a qué nos llevan nuestras inclinaciones. ¿Qué espectáculo nos halaga más, el de los tormentos o el de la felicidad de otros? ¿Qué nos es más dulce de hacer y deja en nosotros una impresión más agradable una vez hecho, un acto de beneficencia o un acto de maldad?” Rousseau (2002: 428-429).

1195 “Maestros, dejaos de remilgos, sed virtuosos y buenos; que vuestros ejemplos se graben en la memoria de vuestros alumnos, a la espera de poder entrar en sus corazones. En vez de darme prisa en exigir del mío actos de caridad, prefiero hacerlos en presencia suya (...)” Rousseau (2002: 141).

1196 Rousseau (2002: 141).

nobres e boas nos abran ao contacto cos demais. Pero o que agora interesa destacar é que grazas á nosa racionalidade somos quen de transmutar o espontáneo sentimento natural nun reflexivo xuízo moral: “sólo la razón nos enseña a conocer el bien y el mal. Aunque independiente de la razón, la conciencia que nos hace amar el uno y odiar el otro no puede, pues, desarrollarse sin ella. Antes de la edad de la razón hacemos el bien y el mal sin conocerlos, y no hay moralidad en nuestras acciones”.<sup>1197</sup>

Diciamos párrafos atrás que o coñecemento e a moralidade seguían un esquema similar; á luz das páxinas do *Emilio* e falando con propiedade, en realidade trátase dun único esquema, posto que Rousseau elabora unha completa teoría xenética que explica o desenrolo cognitivo-moral da persoa. Nesta dirección apunta Starobinski ao indicar que o *Emilio* relata a paulatina xénese do individuo natural a través dun esquema dinámico e trifásico que reflicte unha síntese progresiva: a primeira fase é a da sensibilidade, propia do estadio infantil gobernado polas sensacións inmediatas; a segunda etapa ven marcada pola racionalidade e o desenvolvemento da actividade reflexiva, e no terceiro e último momento da moralidade culmina o proceso coa síntese das dúas etapas anteriores<sup>1198</sup>. A estrutura interna do *Emilio* avala esta interpretación de Starobinski, posto que podemos atopar – en diferentes partes do texto – unha división triádica semellante nos apartados en que Rousseau se detén a repasar (ou anticipar) o curso que segue a instrución de Emilio. Os pasos que vai dando o instrutor axústanse, unhas veces, ao esquema «ser sensíbel-ser racional-ser moral»<sup>1199</sup>; outras veces, son descritos seguindo a secuencia «necesidade-utilidade-moralidade»<sup>1200</sup>; baixo calquera das dúas formulacións, non cabe dúbida de que as diversas etapas do proceso educativo se dirixen cara á formación moral de Emilio, de tal forma que Todorov simplifica o devandito esquema das tres etapas reducindo a educación doméstica a dúas grandes fases: por un lado, a educación individual, que atende á formación do ser físico, e por outro lado, a educación social, que persegue o cultivo do ser moral, “el objetivo de la primera es favorecer el desarrollo del “hombre natural” en nosotros; el de la segunda, adaptarnos a la vida con los demás seres humanos”<sup>1201</sup>.

1197 Rousseau (2002: 86).

1198 “(...) Rousseau construye un esquema dinámico en el que el desarrollo de la actividad reflexiva constituye una fase intermedia entre el estadio infantil de la sensación inmediata y el descubrimiento del *sentimiento moral*, que constituirá una síntesis superior al unir la inmediatez del instinto y la exigencia espiritual de la reflexión.” Starobinski, (1983: 254).

1199 “Después de haber empezado por ejercitar su cuerpo y sus sentidos, hemos ejercitado su espíritu y su juicio. Finalmente hemos unido el uso de sus miembros al de sus facultades; hemos hecho un ser actuante y pensante; para acabar el hombre sólo nos queda hacer un ser amante y sensible; es decir, perfeccionar la razón mediante el sentimiento.” Rousseau (2002: 301).

1200 “¡Ya veis cómo nos vamos aproximando gradualmente a las nociones morales que distinguen el bien y el mal! Hasta aquí no habíamos conocido más ley que la ley de la necesidad; ahora hemos de vérmolas con lo que es útil; pronto llegaremos a lo que es conveniente y bueno.” Rousseau (2002: 243).

1201 Todorov (1997: 93). Esta división da educación natural en dúas partes concorda perfectamente co texto: “El estudio que conviene al hombre es el de sus relaciones. Mientras él sólo se conozca por su físico, debe

Segundo este autor, a educación individual, a base de exercitar os sentidos e perfeccionar os órganos, pon o acento na relación do alumno consigo mesmo e coas cousas. Conforme ao ideal de educación negativa, trátase de impedir que arraiguen no alumno os prexuízos alleos; descubrindo o mundo por si mesmo, Emilio aprende a guiarse polo seu propio criterio<sup>1202</sup>; como asegura Rousseau, os seus coñecementos serán escasos, pero estarán depurados de erros e serán seus; a finalidade desta instrución é a «autenticidade»: “si se favorece así el desarrollo autónomo y se retrasa la presión, se contribuirá a formar a una persona cuya primera cualidad será la autenticidad, es decir, cierta coherencia consigo misma”<sup>1203</sup>.

O resultado final da educación individual de Emilio amósase pautado no seguinte balance: “conoce las relaciones esenciales del hombre con las cosas, pero nada de las relaciones morales del hombre con el hombre”<sup>1204</sup>. Faise necesario, pois, completar esta primeira fase da instrución mediante unha educación social que prepare a Emilio para vivir en sociedade. A xuízo de Todorov, o obxectivo desta segunda fase da educación natural é a moralidade, “que sólo se puede realizar en el contexto de las relaciones interpersonales”<sup>1205</sup>; por tanto, o primeiro paso cara á moralidade (e a plena humanidade) esixe deixar atrás a etapa do egocentrismo infantil, da conciencia repregada sobre si mesma e volta tan só sobre as cousas, para dirixir a atención do pupilo cara aos demais, xa que – como dixemos – unicamente grazas ás relacións sociais é posíbel que xurda o comportamento moral:

“Mientras su sensibilidad quede limitada a su individuo, no hay nada moral en sus acciones; sólo cuando empieza a salir fuera de él, capta primero los sentimientos, luego las nociones del bien y del mal, que le constituyen verdaderamente hombre y parte integrante de su especie”<sup>1206</sup>.

A estas alturas da exposición xa estamos en condicións de contestar ás interrogantes que tiñamos plantexado: ¿quen é Emilio?, ¿que é o *Emilio*? Respondendo á primeira cuestión, hai que dicir que Emilio é o home moral instruído conforme á educación natural, pero ese home da natureza terá que convivir con outros homes; por tanto, falando con propiedade, cabe dicir que

---

estudiarse por sus relaciones con las cosas; ésa es la tarea de su infancia; cuando empieza a sentir su ser moral, debe estudiarse por sus relaciones con los hombres; ésa es la tarea de su vida entera (...)” Rousseau (2002: 316).

1202 “Forzado a aprender por sí mismo, usa su razón y no la de otro; porque para no dar nada a la opinión no hay que dar nada a la autoridad, y la mayoría de nuestros errores proceden menos de nosotros que de los demás.” Rousseau (2002: 308).

1203 Todorov (1997: 94).

1204 Rousseau (2002: 308-309).

1205 Todorov (1997: 96). Por este motivo non se lle pode atribuír ao home salvaxe a cualidade moral: “(...) en el estado natural, a falta de comunicación entre los hombres, no se podría distinguir entre virtud y vicio; el sentimiento de justicia es allí desconocido, y la moral está ausente. Por eso, el hombre no es aún totalmente hombre.”, Todorov (1997: 96).

1206 Rousseau (2002: 324-325).

Emilio é o home natural educado para vivir en sociedade: “al pretender formar al hombre de la naturaleza, no se trata por ello de hacerle un salvaje y relegarlo al fondo de los bosques”<sup>1207</sup>.

Emilio encarna a ese home moral que se ofrece á nosa ollada e que constitúe a aproximación máis cercana ao modelo ideal de home natural á que podemos aspirar; pero como estamos a dicir, Emilio está abocado á convivencia social, polo que deberá aprender “el arte más necesario al hombre y al ciudadano, que es saber vivir con sus semejantes”<sup>1208</sup>. Os equívocos máis habituais aos que dá lugar a lectura do *Emilio* proceden a miúdo desta problemática inserción do home natural na sociedade; a este respecto hai que ser conscientes da dobre acepción que a expresión «home natural» posúe no pensamento de Rousseau: ás veces refírese ao home primitivo que vivía no estado de natureza, símbolo dun tempo perdido e irrecuperábel – e que en mans do xenebrino opera como un elemento contrafáctico – que, por contraste co home civilizado, permite xulgar o momento presente. Pero as máis das veces que no *Emilio* se alude ao home natural, estase a falar do home educado conforme á natureza e destinado, por vocación e instrución, a vivir en sociedade. Emilio é este tipo de home natural; “hay mucha diferencia entre el hombre natural que vive en el estado de naturaleza, y el hombre natural que vive en el estado de sociedad. Emilio no es un salvaje que haya que relegar a los desiertos; es un salvaje hecho para vivir en ciudades”<sup>1209</sup>.

Tendo en conta esta dimensión social do home natural, Todorov estima que o Emilio contén “otra visión de la socialidad” que marca un punto de inflexión na obra do filósofo xenebrino: “Rousseau, pues, considerará aquí de una manera muy distinta el hecho social y su relación con el individuo”<sup>1210</sup>. O home non ten alternativa, o retorno á soidade do estado natural estalle vedado, necesariamente ten que vivir en sociedade; ademais, a soidade malogra a existencia humana desbaratando a nosa fráxil felicidade: “la soledad es contraria no al estado natural sino a la naturaleza del hombre tal como existe realmente, es decir, en sociedad”<sup>1211</sup>.

Hai que ter presente que o home natural do *Emilio* é o produto dunha educación doméstica na que se solapan – sucesivamente – tres planos diferentes: o do home físico, o do home moral e o do home civil; en palabras de Rousseau: “después de ser considerado por sus relaciones físicas con los demás seres, por sus relaciones morales con los demás hombres, le queda considerarse por sus relaciones civiles con sus conciudadanos”<sup>1212</sup>.

O que agora nos interesa salientar é que a educación conforme á natureza combina, por así

---

1207 Rousseau (2002: 378-379).

1208 Rousseau (2002: 491).

1209 Rousseau (2002: 304).

1210 Todorov (1997: 89-90).

1211 Todorov (1997: 91).

1212 Rousseau (2002: 683).

dicilo, elementos do humanitarismo cosmopolita e do civismo patriótico, isto é, cultiva as disposicións naturais da humanidade ligadas á moralidade («os deberes do home») e, asemesmo, instrúe ao discípulo para a súa inminente entrada na sociedade inculcándolle as responsabilidades («os deberes do cidadán») que contraerá como futuro integrante da comunidade política: “Emilio no está hecho para permanecer siempre solitario; miembro de la sociedad, debe cumplir sus deberes”<sup>1213</sup>. O extracto do *Contrato social* que se recolle nas páxinas finais do *Emilio* resulta en todo momento coherente co proxecto de educación natural, xa que ten por finalidade introducir ao alumno nos pormenores da política con vistas a que coñeza e avalíe con sentido crítico as principais institucións da sociedade na que vai vivir<sup>1214</sup>, e instruílo civicamente para que asuma – no instante no que lle fose requerido – o desempeño das súas obrigacións como cidadán<sup>1215</sup>. En opinión de Todorov, o resume do *Contrato social* incluído no *Emilio* ten a función de servir de “instrumento de análise” para comparar a cidade real coa cidade ideal, de tal forma que estas leccións políticas determinarán a valoración e a actitude de Emilio respecto ás institucións do seu país. Pero a relación que garda o home moral co ideal cívico dista moito da do cidadán dos escritos políticos: “el individuo moral vivirá, pues, en sociedad pero no se enajenará por completo a una sociedad. Respetará a su Estado pero se consagrará a la humanidad”<sup>1216</sup>. Por tanto, nesta combinación (desigual) de formación moral e política priman os valores universais sobre os particulares: a educación cívico-patriótica subordínase ao humanitarismo cosmopolita facendo prevalecer ao home sobre o cidadán e dando preferencia ao amor pola humanidade sobre o amor á patria: “nosotros tratamos de formar al hombre moral”<sup>1217</sup>.

Asegura Todorov que, se ben o discurso de Rousseau adopta en certas ocasións a perspectiva do home e noutras a do cidadán:

“(…) no se conformó con presentar dos sistemas de valores igualmente coherentes, entre los cuales se podría escoger de manera arbitraria; se preguntó, asimismo, sobre su jerarquía interna. Y sacó la conclusión de que había que colocar al hombre por encima del ciudadano.”<sup>1218</sup>.

Concédeselle prioridade axiolóxica ao home en atención aos valores morais que representa e que se sitúan por riba do sentido do deber patriótico do cidadán; os innegabeis beneficios

1213 Rousseau (2002: 489).

1214 ““(…) sabía que mirando de cerca nuestras instituciones estarían muy lejos de prestarles la confianza que no merecen.” Rousseau (2002: 712).

1215 “Si el príncipe o el Estado te llaman al servicio de la patria, deja todo para cumplir en el puesto que te asigne la honorable función del ciudadano.” Rousseau (2002: 714-715).

1216 Todorov (1997: 100).

1217 Rousseau (2002: 469).

1218 Todorov (1997: 47).

políticos asociados ás virtudes cívicas non nos poden facer esquecer os seus elevados costes: por unha parte, sométese ao individuo completamente á comunidade, ameazando a liberdade individual; por outra parte, trázase unha fronteira insalvável entre os concidadáns e aqueles (estranxeiros ou non) que fican excluídos da comunidade política tirando por terra o ideal da igualdade entre todos os homes.

“El camino del ciudadano, el civismo, se define, pues, por una doble oposición. Por un lado, no vela por los intereses del individuo y pone en peligro el principio de libertad. Por otro lado, nos aleja de la humanidad y revoca el principio de igualdad (...) La enseñanza de Rousseau se presenta aquí con la forma de un teorema: cualquier acción favorable para la vida de la comunidad daña potencialmente los intereses de la persona humana, en tanto perjudica su libertad; y los del género humano, en tanto despeja el principio de igualdad. Uno puede ser llevado a internarse en este camino; pero entonces se deben asumir estos sacrificios.”<sup>1219</sup>

En resume, reaparece a incompatibilidade da que falabamos ao principio desta sección: a defensa dos valores cívicos esixe renunciar aos valores humanitarios; renuncia da que Rousseau – a vulgar polas indicacións de Todorov – trata de facernos conscientes no caso de que optemos polo «camiño do cidadán», do que el mesmo se afasta no *Emilio* para discorrer pola senda da humanidade.

A estas alturas xa estamos en condicións de contestar á pregunta que aínda temos pendente de resposta: ¿que é o *Emilio*? Se Emilio é o home moral educado para vivir entre os seus semellantes, resulta obvio que o *Emilio* é unha exposición detallada acerca da xénese do home moral – seguindo as pautas marcadas pola educación natural – que contén unha propedéutica para a súa inserción social. Segundo Todorov, o *Emilio* supón un serio esforzo por “reconciliar la realidad del hombre (su socialidad) con su ideal (su “naturalidad”)”<sup>1220</sup>. Rousseau decátase de que o camiño do cidadán que segue a senda marcada pola sociedade (sobre o que ensaia nos seus textos políticos) e o camiño do solitario que transcorre polo sendeiro trazado pola natureza (do que dá proba nos seus escritos autobiográficos), conducen – ámbolos dous – a un calexón sen saída: ou ben perdemos polo camiño a humanidade ou ben perdemos a sociedade, motivo polo que intentará transitar por un terceiro camiño (o do home moral) que sexa capaz de harmonizar os dous extremos nos que – ate a aparición do *Emilio* – se polarizaba o seu pensamento<sup>1221</sup>. Esta

---

1219 Todorov (1997: 48-49).

1220 Todorov (1997: 88).

1221 Starobinski segue un plantexamento semellante ao de Todorov na presentación da esexese kantiana do *Emilio*; a xuízo de Kant, nesta obra culminaría o pensamento rousseauniano acadando a síntese definitiva entre cultura e natureza mediante a educación; *vid.* Starobinski, (1983: 26).

tentativa pasa pola “integración del ideal natural en la realidad social”<sup>1222</sup>, é dicir, por introducir ao home natural na sociedade; para acadar este obxectivo e “terminar con la ruptura entre naturaleza y sociedad”<sup>1223</sup>, Rousseau recorre á educación doméstica; como xa sabemos, a diferenza da educación cívica, dirixida ao cidadán e que busca o ben colectivo, a educación doméstica diríxese ao individuo para melloralo, elevándoo á categoría de home, e preparalo para a vida en comunidade.

Namentres Todorov se amosa máis preocupado por poñer de manifesto as posíbeis vías de solución aos conflitos suscitados polas antinomias rousseaunianas, Starobinski interésase, precisamente, por explotar as tensións inherentes ao pensamento de Rousseau – pese a estas diferentes intencións, no tocante ao balance final da obra do xenebrino, das súas análises extrañanse conclusións semellantes –; segundo Starobinski, a temática da oposición entre natureza e sociedade, coa que Rousseau inaugura a súa obra, marca todo o seu pensamento, dende os dous primeiros *Discursos* ate o *Emilio*<sup>1224</sup>; o mencionado conflito preséntase no *Primeiro Discurso* en forma de contraposición entre a cultura da sociedade civilizada (letras, artes, ciencias) e a natureza, mentres que no *Segundo Discurso* nárrese a historia da civilización como un imparábel avance na progresiva degradación da natureza orixinal do home. Se como afirma Starobinski, a historia non é máis que dexeneración ou enfermidade, non cabe outro remedio, outra curación, que non sexa a que proporcionen os artificios da pedagogía e a política:

“El hombre de la naturaleza no carece de nada. Por muy desprovisto de técnica e instrumentos que se encuentre, puede subsistir indolentemente en un justo equilibrio en el que la conciencia no se desgaja de la voluptuosidad del sueño más que el tiempo de desear y recoger inmediatamente los frutos ofrecidos abundantemente por el bosque primitivo. A este deseo que no conoce el exceso corresponde un bienestar que nada altera. Ningún poder moral, ninguna vergüenza refrena la espontaneidad del deseo; pero, a su vez, el deseo no excede los límites compatibles con la permanencia de una felicidad siempre renovada. Felicidad limitada y que hubiese podido ser eterna si el hombre no hubiese sobrepasado sus límites. Al igual que la salud primitiva no tiene de sí más que una conciencia oscura y confusa, carece de historia. El hombre de la naturaleza permaneció idéntico durante millares de años, hasta que las «circunstancias» vinieron a provocar a la dormida perfectibilidad. Entonces comienza la aventura de la reflexión, de la imaginación y del trabajo humano; la historia es un estado de enfermedad. ¿Pero cómo curarse de la historia? En todo caso no será rechazando la historia. La respuesta se encuentra en el *Emilio* y en el *Contrato Social*, obras

---

1222 Todorov (1997: 88).

1223 Todorov (1997: 92).

1224 “La cultura establecida niega la naturaleza, tal es la afirmación patética de los dos *Discursos* y del *Émile*” Starobinski, (1983: 35).



en las que el hombre (individuo o comunidad) está destinado a un porvenir regido por el arte.”<sup>1225</sup>

Xa mencionamos noutro momento a utilidade de ler o desenrolo-involución da humanidade en clave cristiana (tal e como fan nas súas lecturas de Rousseau tanto Starobinski como Todorov); no pasado situaríase o paraíso perdido da inocencia orixinal, o estado de natureza no que habitaba o home primitivo e ao que non é posíbel (nin desexábel) retornar; a caída ven da man da perfectibilidade humana e delimita o *continuum* da historia que nos coloca no presente permanente do corrupto estado social; a redención apunta ao futuro, á esperanza dun terceiro estadio localizado no porvir no que fará a súa aparición o cidadán virtuoso ou o home moral (mantense a disxunción: ou un ou o outro); atendendo a esta estrutura inspirada na mitoloxía cristiana en base á que se organiza internamente (¿inconscientemente?) o pensamento rousseauniano, pódese elaborar o seguinte compendio dos fitos máis importantes que integran a súa obra: o *Segundo Discurso* constitúe un tratado histórico-antropológico de fortes connotacións morais<sup>1226</sup> que relata o paso do estado natural ao estado social e no que se denuncia o decisivo episodio do pacto histórico e fraudulento que supón un punto de inflexión no devir da humanidade; o *Contrato social* fala da comunidade política ideal, e, por derivación, do cidadán ideal perfectamente sincronizado co todo social. O pacto social que se describe nesta obra sitúase nunha dimensión ahistórica e contrafáctica<sup>1227</sup> que fai abstracción do tempo prepolítico. Grazas ao contrato social, a política obra a reconciliación de natureza e cultura<sup>1228</sup>, ao construír, partindo de cero, unha sociedade conforme á natureza humana, recuperando a igualdade e a liberdade do estado natural nun contexto social. A diferenza do *Contrato social*, os escritos políticos sobre Córcega e Polonia son auténticos tratados de teoría política aplicada; estes textos abordan o estudo dunha comunidade política real, produto dun particular percorrido histórico que se atopa nunha concreta localización xeográfica; dende este punto de partida inicialmente dado, preténdese avanzar cara á constitución dunha sociedade renovada, mellor organizada e máis xusta. Estas dúas obras son, asemesmo, dous refinados tratados de formación política da cidadanía nos que se explica – con profusión de detalles – a función educativa do Estado no relativo ao acoplamento das partes ao todo.

O *Emilio* é un ensaio pedagóxico-antropológico, posto que proxecta un amplo programa

---

1225 Starobinski, (1983: 359-260).

1226 Segundo o criterio de Starobinski, “Rousseau intenta fundar un juicio moral que concierna a la historia, más bien que establecer un saber antropológico.” Starobinski, (1983: 36).

1227 “(...) si consideramos separadamente el *Contrato Social*, nada evoca en él las circunstancias históricas presentes o futuras. La hipótesis del contrato se sitúa en el comienzo de la vida social, en el momento en el que se sale del estado de naturaleza.” Starobinski, (1983: 43).

1228 “Mostrémosle en el arte perfeccionado la reparación de los males que el arte incipiente hizo a la naturaleza.” Rousseau, (C., 2000: 340)

educativo coherente coa natureza humana; ao longo das súas páxinas, Rousseau vai desbullando os pormenores da educación natural do home moral formado para vivir en sociedade, non nos bosques cos osos. O plan previsto de construír un ser humano conforme aos principios naturais e destinado á vida en común parece harmonizar natureza e cultura por medio da educación, pero ese plan remata nun estrepitoso chasco; en *Los solitarios* cóntasenos cómo ese home natural instruído con miras a vivir no mundo – un mundo que necesariamente toma corpo na cidade – desbarátase completamente nada máis poñer o pé na gran urbe de París, “ese abismo de prejuicios y vicio donde de todas partes van a perderse la inocencia y la felicidad”<sup>1229</sup>. Consumada a súa presentación en sociedade, Emilio pérdese, esváese; o home natural que el encarna á perfección, dilúese como un terrón de azucre no remuíño da capital:

“Dedicado poco a poco a todos estos frívolos divertimentos, insensiblemente mi corazón perdió su fuerza original y se convirtió en algo incapaz de calor y de fuerza; inquieto iba de un placer a otro; rebuscaba en todo y me hastiaba de todo; no estaba a gusto sino donde no estaba y me aturdí para divertirme. Sentía una revolución de la que no quería en modo alguno darme cuenta: no me permitía un momento para regresar a mí, temeroso de no poderme encontrar ya. Todos mis sentimientos se habían relajado, todos mis afectos se habían vuelto tibios: por realidad tomaba una jerga de sentimientos y de morales. Era un hombre galante sin delicadeza, un estoico sin virtudes, un sabio ocupado en bobadas, no tenía de vuestro Emilio sino el nombre y algunos discursos. Mi franqueza, mi libertad, mis placeres, mis deberes, vos, hijo mío, incluso Sofía, todo lo que en otro tiempo me animaba, elevaba mi espíritu y era la plenitud de mi existencia, al alejarse poco a poco de mí parecía alejarme de mí mismo (...)”<sup>1230</sup>

Deste xeito tan palmario, a lectura de *Los solitarios* desbota definitivamente a tentativa de inmersión social do home moral restablecendo a irresolúbel incompatibilidade entre a sociedade de *facto* construída polos homes e o home natural; baixo a presión das aparencias, dos prexuízos e dos vicios – males propios do estado social – degrádase irremisibelmente a natureza humana, ate o extremo de que na cidade tan só é capaz de morar o cidadán, a saber, o home artificial, o totalmente desnaturalizado. *Los solitarios* levantan acta do fracaso de Emilio<sup>1231</sup>: a educación doméstica non foi quen de preparar ao home natural “*par excellence*” para que fose capaz de habitar entre os homes civilizados.

Pero non nos deteñamos aquí, xa que a traxedia segue o seu curso nesta obriña: ao non existir

---

1229 Jean-Jacques Rousseau (2004), *Emilio y Sofía o Los solitarios*, Madrid, Biblioteca Nueva (“Clásicos del Pensamiento”), 2004, pp. 67.

1230 Rousseau (2004: 68-69).

1231 Que ven a ser o mesmo que o fracaso de Rousseau; así, na “Presentación del texto” de *Los solitarios*, Julio Seoane Pinilla considera que esta obra é “la contraprueba de todo el pensamiento de Rousseau y no sólo de su *Emilio*.” Julio Seoane Pinilla, (ed.), “Presentación del texto”, pp. 11-35, en Rousseau (2004: 17).

a cidade na que Emilio poida conservar intacto o seu ser máis íntimo, non cabe máis opción que a soidade<sup>1232</sup>; Emilio muda nun solitario que, nembargantes – e velaiquí o drama –, ten nostalxia da sociedade, do rozamento cos demais, da presenza dos seus semellantes, sabedor de que non hai vida humana máis plena que aquela que transcorre entre humanos:

“Pero ¿qué ser sensible puede vivir siempre sin pasiones, sin apegos? Ése no es un hombre; es un bruto o un Dios. No pudiendo, pues, asegurarme contra todas las inclinaciones que nos ligan a las cosas, vos me enseñasteis al menos a escogerlas, a no abrir mi espíritu sino a las más nobles, a no unirlo sino a los más dignos objetos que son mis semejantes, a ampliar, por decirlo así, el yo humano a toda la humanidad y a preservarme de las pasiones viles que le encierran en sí.”<sup>1233</sup>

De feito, toda a educación de Emilio – se ben doméstica, en soidade, coa única compañía do seu preceptor – tiña como misión formar ao home natural para a súa entrada na sociedade (non se arelaba en absoluto a volta a un idílico paraíso presocial, perdido inexorabelmente para sempre), pero esta meta comunitaria resulta inalcanzábel, ou, cando menos, só é posíbel conquistala aceptando un sacrificio, unha perda, un coste: debemos renunciar ao home que construímos por medio da educación natural, insertándonos na sociedade dos cidadáns reais e asumindo a paulatina corrupción da nosa esencia máis propia; de negarnos a esta alternativa, permanecendo fieis ao ideario da educación doméstica, temos que renunciar ao cidadán, preservando a nosa natureza definitoria, pero lamentando profundamente, como Emilio, o vernos abocados a exiliarnos do contacto humano convertíndonos nuns solitarios:

“Qué vacío se hace en nosotros, cuánta existencia perdemos cuando se han tenido tantas cosas y nos vemos obligados a no tenernos sino a nosotros mismos o, lo que es peor, a tener aquello que nos hace sentir continuamente el alejamiento de los demás.”<sup>1234</sup>

A dicotomía home natural/home civil impón de xeito inequívoco o precio da peaxe: ou ben ficamos co noso ser individual, esencial e unitario ou ben afirmamos o noso ser social, comunitario e relativo; “me convertía tanto más en hombre cuanto más dejaba de ser Ciudadano”, exclama laconicamente Emilio en *Los solitarios*. Home ou Cidadán, estes son os dous rostros do suxeito da Modernidade; un Jano bifronte, dúas olladas antagónicas, dous polos irreconciliabeis, unha simbiose imposíbel<sup>1235</sup>.

1232 Como sinala J. S. Pinilla, “tal y como ya se sospechaba, al final de *Emilio* no cabe virtud cuando se sale del propio corazón – con lo que en último término cuando virtuosos no somos más que solitarios.”, en Rousseau, (2004:16).

1233 Rousseau, (2004: 64).

1234 Rousseau, (2004: 92).

1235 En palabras de Julio Seoane Pinilla, “es como si, al igual que Emilio, fuéramos incapaces de vivir en la ciudad (allí donde sabemos que debemos vivir) y de reconocernos al mismo tiempo como ese que queremos ser (o viceversa, como si jamás encontráramos la ciudad en la que pudiéramos vivir como realmente somos)”, en Rousseau, (2004: 26).

## 2.2. *Liberalismo, republicanismo e virtudes cívicas.*

Dicía Fernando Quesada que urxía superar o simple marco teórico (contrafáctico e normativo) para adentrarse nunha noción teórico-práctica da cidadanía entendida como *praxis* socio-política que integrase un conxunto de dereitos e deberes dos membros da comunidade política<sup>1236</sup>. Sen menoscabo do potencial contrafáctico e normativo que contén o concepto de cidadanía, aceptaremos este plantexamento deténdonos, especialmente neste capítulo, na idea dos deberes que acompaña á cidadanía.

Á luz do famoso artigo de Kymlicka e Norman, hai que dicir que o retorno do cidadán significou, ante todo, o retorno da idea das virtudes cívicas, isto é, a toma de conciencia de que a cidadanía non só implica uns dereitos, senón que tamén conleva obrigacións; “una concepción adecuada de la ciudadanía parece exigir, por lo tanto, un equilibrio entre derechos y responsabilidades”<sup>1237</sup>.

Dereitos e deberes son as dúas caras da cidadanía; esta verdade resulta aínda máis evidente se falamos, en particular, da cidadanía democrática; ate o punto de que hai que recoñecer que as virtudes cívicas son fundamentais para a pervivencia do réxime democrático; a boa saúde da democracia require que os cidadáns asuman as súas responsabilidades cívicas. Hai que destacar, pois, que a democracia non só comporta un conxunto determinado de principios e valores políticos, senón tamén unha serie de virtudes políticas; virtudes que conlevan o efectivo exercicio da cidadanía, posto que as virtudes hai que exercitalas; deste xeito, as virtudes cívicas sitúanse na dimensión teórico-práctica á que antes nos referíamos ao lembrar as palabras de Fernando Quesada.

Se ben o discurso das virtudes é o sinal de identidade propia do republicanismo, os liberais tamén integraron este concepto no seu vocabulario; agora ben, ámbalas dúas teorías difiren notabelmente respecto do listado e, sobre todo, da natureza das virtudes cívicas. En relación con cáles son as aptitudes que hai que cultivar nos cidadáns, atopámonos con que, *a priori*, as «virtudes liberais» por antonomasia deberían ser aquelas que fosen coherentes cos valores de autonomía, tolerancia e pluralismo – en consonancia coa reivindicación da liberdade negativa –, e que incentivasen a capacidade do individuo (dotado de razón e libre albedrío) para perseguir os seus fins vitais, ao mesmo tempo que mantén o debido respecto aos demais membros da sociedade que (dotados como están tamén de xuízo e vontade propia) tratan de materializar o seu ideal de vida. Pero como teremos oportunidade de comprobar, estas afirmacións atopan contestación no propio bando liberal: hai pensadores que estiman que unha educación cívica que

---

1236 *Vid.* Fernando Quesada: “Sobre la actualidad de la ciudadanía”, en Quesada, (dir.), (2002: 11-38).

1237 Kymlicka e Norman, *art.cit.*, p. 15.

promova a autonomía está en loita co pluralismo na súa vertente da tolerancia de grupo, polo que a cuestión relativa á nómina das virtudes liberais resulta moito máis controvertida do que de entrada poidese parecer, motivo polo que nos cinguiremos a un conxunto de aptitudes que aparecen na meirande parte dos listados das virtudes liberais, a saber, aquelas que se relacionan coa deliberación pública e o sentido crítico.

A principal virtude republicana é a participación nos asuntos da comunidade política; esta virtude non está ausente dos postulados liberais, se ben adquire – con contadas excepcións – un matiz diferente, xa que no discurso liberal, a participación cobra valor na medida en que repercute na defensa da autonomía individual fronte ás inxerencias da colectividade e favorece a prosecución do interese privado no espazo público, namentres que no republicanismo, a participación é entendida, preferentemente, como a forma privilexiada de tomar parte na soberanía compartida mediante a que se exercita a liberdade positiva (sen menoscabo de que redunde tamén en beneficio da liberdade e seguridade de cada cidadán).

O tratamento da participación por parte de Stuart Mill – a excepción á que antes nos referiamos – merece unha atención especial. A temática da educación cívica da cidadanía a través da participación política entrecrúzase en repetidas ocasións na obra de Stuart Mill co problemático liderado político da minoría instruída; no fondo da cuestión subxace o vello pulso entre a democracia e a aristocracia do saber, do que Stuart Mill é un dos seus máximos expoñentes, pero non o único. O par aristocracia dos sabios-goberno popular amosa unha das moitas caras da íntima conexión existente entre «saber» e «poder», do entrelazamento de coñecemento e política que constitúe un tema recorrente que fai a súa aparición, unha e outra vez, na historia da filosofía; dende Platón ate Foucault, pasando por Aristóteles, Maquiavelo, Rousseau, Kant, ou Ortega, por mencionar tan só a uns poucos dos moitos filósofos que transitaron por este concorrido sendeiro do pensamento político. A tensión entre a democracia popular e a «aristocracia dos expertos» (na que, como dixemos, resoan os ecos da complexa relación saber-poder) expresa a tentativa – quizais quimérica – por reconciliar a capacidade coa representatividade, a preparación coa participación. A cuestión a resolver é se estes pares de conceptos son susceptibles de harmonizarse ao mesmo nivel, ou se máis ben, a súa relación é xerárquica ou simplemente se exclúen mutuamente. Estes dilemas poderían resumirse nunha serie de interrogantes de plena vixencia e que afectan sobremaneira á nosa forma de entender a democracia: ¿Debe prevalecer a capacitación dos técnicos na toma de decisións ou debemos favorecer – como criterio prioritario – a participación dos interesados e/ou afectados?, ¿é preferíbel que existan fórmulas de participación restrinxidas que privilexien aos cidadáns expertos? , ¿a competencia política da cidadanía é froito da participación?

A diferente conceptualización da natureza das virtudes cívicas dá lugar a un recíproco cruzamento de acusacións que alimenta os actuais debates académicos (no que profundizaremos máis adiante, pero cuíñas liñas de forza estamos en condicións de anticipar); os liberais reprochan aos sectores republicanos máis afíns á ortodoxia aristotélica o soste unha noción antropoloxicamente fundamentada da participación política como ideal de vida humana que – na súa opinión – é absolutamente incompatíbel co pluralismo de estilos de vida das sociedades democráticas contemporáneas; mentres que as críticas dirixidas aos liberais se centran no suposto déficit político do seu ideario cívico, ao que se lle achaca un excesivo minimalismo, a todas luces insuficiente para a promoción dunha cidadanía efectiva.

A defensa dunha «teoría da educación para unha cidadanía democrática» esixe, segundo Juan Carlos Mougan, superar estas enconadas oposicións entre a autonomía individual e as virtudes políticas, entre o individuo e o cidadán, nas que se concentra o debate liberal-republicano: “una parte importante de la legitimidad de una TECD pasa por adoptar una posición que supere la dicotomía entre educación liberal (destinada a formar a los individuos en la autonomía) y educación cívica (destinada a hacer buenos ciudadanos)”<sup>1238</sup>.

Unha teoría política da educación democrática debe avanzar máis alá das disputas entre liberais e republicanos, pero sen deixar caer en saco roto as ensinanzas que se derivan dos seus debates teóricos; ensinanzas que, ao estilo de Rousseau, poderíamos calificar en moitos casos de “negativas”: amosan o que non debemos facer. Moitas das defensas das virtudes cívicas oscilan entre a indefinición (“la mayor parte de los teóricos de la ciudadanía dejan sin contestar la cuestión de cómo fomentarla”<sup>1239</sup>) e a inxenuidade (o chamamento *naïf* de que hai que ser bos cidadáns); “como resultado, buena parte de la producción reciente acerca de este tema parece sencillamente vacía. Sin ningún criterio que permita distinguir entre formas legítimas e ilegítimas de promoción y reforzamiento de la buena ciudadanía, muchos trabajos se verán reducidos a la trivialidad: la sociedad sería mejor si la gente fuera más amable y reflexiva.”<sup>1240</sup>

Como sinalan estes autores, bótase en falta unha auténtica fundamentación das virtudes cívicas que explique cómo se promove a cidadanía no contexto dun Estado democrático e dunha sociedade multicultural<sup>1241</sup>. De feito, a apelación ás virtudes cívicas entraña numerosas interrogantes: ¿quen ensina a ser cidadán e onde se aprenden as virtudes públicas?, ¿a

---

1238 Juan Carlos Mougan, (C., 2003: 175), “Hacia una teoría de la educación para una ciudadanía democrática”, en J. Rubio Carracedo, J. M. Rosales y M. Toscano Méndez (eds.), (C., 2003: 163-189).

1239 Kymlicka e Norman, *art.cit.*, p. 24.

1240 Kymlicka e Norman, *art.cit.*, p. 24.

1241 Hai que chamar a atención sobre a data en que foi publicado o artigo de Kymlicka e Norman en “*Ethics*”, 1994; cómpre dicir que, desde entón, un dos desenvolvementos máis frutíferos da teoría política da cidadanía, tanto pola cantidade como pola calidade dos traballos, vai ligado ás cuestións educativas.

formulación dun conxunto de virtudes cívicas é compatíbel co pluralismo da sociedade contemporánea?

### **2.2.1. A virtude republicana da participación política: leis, bos costumes e milicia popular.**

Os pensadores republicanos da Modernidade insisten na importancia da preparación dos cidadáns, porque un pobo virtuoso é a mellor salvagarda da república; unha cidadanía curtida nas virtudes cívicas afianza a soberanía popular ante as ameazas da inxerencia estranxeira e a tiranía interna. Os patriotas republicanos son plenamente conscientes de que a caída do goberno popular nas mans dunha potencia estranxeira ou dun déspota autóctono acarrexaría indefectibelmente a perda do preciado *modus vivendi* republicano que sustenta as liberdades dos cidadáns; non debe estrañar, pois, que a virtude republicana por excelencia sexa a participación política, o tomar parte nas variadas formas nas que se manifesta a soberanía compartida (tanto no campo de batalla como na asemblea lexislativa), exercendo a liberdade positiva (ou “liberdade para”) conforme ao ideal da vida activa.

Así, dende unha óptica republicana, educar para a democracia significa instruír aos cidadáns para a participación na esfera pública (social e política). Os cidadáns non son concebidos meramente como individuos pasivos, simples acredores de dereitos ante o Estado, senón como suxeitos activos que reclaman e exercen os seus dereitos a través dunha participación política efectiva. Nesta configuración eminentemente política da cidadanía republicana teñen un papel determinante as virtudes cívicas, isto é, as competencias ou habilidades políticas dos cidadáns<sup>1242</sup>; tal é a importancia das aptitudes cívicas, que o «discurso da virtude» constitúe – en opinión dos críticos – o sinal de identidade propio do pensamento republicano, dende as formulacións clásicas, de Aristóteles a Rousseau, pasando entre outros por Maquiavelo, ate os seus epígonos contemporáneos (especialmente, Pocock).

De entre as múltiples acepcións coas que na tradición republicana se definen as virtudes cívicas destacaremos dúas, que habitualmente van unidas por constituir dous significados complementarios; por unha banda, a que identifica a virtude coa acción individual ou colectiva que procura o ben xeral e que, por tanto, se contrapón á búsqueda do interese particular e, por outra banda, a que asocia a virtude con certas cualidades persoais (prudencia, intelixencia, valor, fortaleza, etc.), atributos que adornaron a certos personaxes célebres que se caracterizaron polos seus denodados esforzos en defensa da república.

---

1242 Ate o extremo de que, segundo os postulados do republicanismo cívico, as virtudes políticas dos cidadáns conforman o requisito previo da democracia, tal como asegura Eloy García no seu “Estudio preliminar” ao *Momento maquiavélico* de Pocock: “El supremo arcano de la democracia radica en la virtud ciudadana por encima del culto a las instituciones y de cualquier apelación a los supuestos normativos (...) Si la convivencia en comunidad es una realidad humana, y si la política se define como el arte de actuar colectivamente en la ciudad, no cabe hablar de democracia sin ciudadanos dispuestos a obrar virtuosamente, a elevar el *vivere civile* a la condición de virtud.” en Pocock, (2008: 60).

O discurso republicano acostuma enfrontar o primeiro significado da virtude coa corrupción (ou vicio), namentres que a segunda acepción da palabra (baixo a fórmula maquiaveliana de *virtù*) contraponse, preferentemente, á fortuna; así, por exemplo, pódese rastrexar ao longo de toda a obra de Rousseau a oposición «virtude» vs. «corrupción»: o respecto á vontade xeral, a promoción do interese público, a obediencia ás leis e os bos costumes emparéllanse coas virtudes que contribúen ao sostemento do corpo político; mentres que o comercio, o diñeiro, a opulencia, os espectáculos teatrais, a vontade particular dos individuos ou das faccións agrúpanse baixo os vicios que degradan e acaban por corromper a república.

“La desigual distribución de los hombres en el territorio, con aglomeración en un lugar y despoblación en otro; el favorecimiento de las artes de diversión y de pura industria a expensas de los oficios útiles y penosos; el sacrificio de la agricultura al comercio; la necesidad del publicano por la mala administración de los dineros del Estado; en fin, la extrema venalidad que supone medir el respeto con los doblones y comprar con dinero la virtud misma: tales son las causas más apreciables de la opulencia y la miseria, de la sustitución del interés público por el particular, del odio mutuo entre ciudadanos, de su indiferencia por la causa común, de la corrupción del pueblo y del debilitamiento de todos los recursos del gobierno; males todos, difíciles de sanar cuando aparecen pero que deben ser prevenidos por una buena administración a fin de mantener las buenas costumbres, el respeto a las leyes, el amor a la patria y el vigor de la voluntad general.”<sup>1243</sup>

A tematización das dicotomías antes mencionadas (virtude vs. corrupción e fortuna) por parte doutro ilustre representante do republicanismo, Maquiavelo, require da previa aclaración do termo *virtù*. Coa expresión «momento maquiavélico», Pocock daba conta – entre outros significados da expresión – do convulso tempo histórico no que as cidades-república italianas do Renacemento tentaban preservar a súa integridade territorial e a súa soberanía política ante a imparábel expansión dos emerxentes Estados-nación de réxime monárquico. A toma de conciencia da «fraxilidade histórica» da república tematizouse no pensamento político florentino nos seguintes termos: virtude *versus* fortuna e corrupción<sup>1244</sup>.

Mentres que o concepto máis abarcante de virtude se refire aos valores propios da cidade, ao seu ideario cívico, o termo máis específico de *virtù* denota – con carácter xeral – “la autonomía personal del ciudadano con su inmediata capacidad para la acción pública”<sup>1245</sup>. O vocábulo

---

1243 Rousseau, (2001: 29).

1244 “(...) la palabra «Momento» se utiliza con el propósito de conceptualizar el tiempo en que la república se enfrentaba a su propia limitación temporal, intentando permanecer moral y políticamente estable frente a las embestidas de un flujo de acontecimientos irracionales concebidos como sustancialmente destructivos de todos los sistemas de estabilidad mundana. En el lenguaje construido a ese fin, la situación viene descrita como la confrontación de la «virtud» con la «fortuna» y la «corrupción».” Pocock, (2008: 78).

1245 Pocock, (2008: 668).



“*virtù*” emparentase cos seus antepasados greco-romanos *areté* e *virtus*, que daban conta da excelencia cívica que adornaba a certos personaxes ou pobos eminentes que os capacitaba para obrar politicamente, “el poder por el que un individuo o grupo actuaba de manera efectiva en un contexto cívico”<sup>1246</sup>. Dado que o espazo habilitado para a acción cívica se estendía intra muros e extra muros da cidade, a conduta virtuosa do cidadán podía manifestarse tanto na maxistratura como na guerra; tal é o sentido da *virtù* co que opera Maquiavelo: “la capacidad individual para la acción, incluyendo la política y militar”<sup>1247</sup>.

Un bo estudoso da obra de Maquiavelo como é Rafael del Águila ratifica estas teses sinalando que “la *virtù* referida a habilidad en el campo político y militar”<sup>1248</sup> é a acepción máis destacada da palabra no pensamento do florentino; esta *virtù* guerreira e activa, desprendida de toda carga moralizante e contraria á pasividade da vida contemplativa, atópase nas antípodas de “esas virtudes cristianas que los humanistas de la época aconsejaban cultivar al gobernante y a sus súbditos”<sup>1249</sup>.

Aínda que a principal oposición coa que opera o pensamento maquiaveliano é aquela que contrapón a *virtù* á fortuna; diremos primeiro, e brevemente, algunhas palabras en relación coa típica dicotomía republicana que enfronta a virtude coa corrupción.

Maquiavelo formula a oposición nos termos habituais do pensamento republicano: unha república virtuosa está afeita a vivir libre e conta cunha cidadanía que se encamiña á procura do ben común; mentres que unha república corrupta se caracteriza pola servidume e a prevalencia do interese particular. A corrupción fai a súa aparición cando na cidade irrompen as faccións, e uns poucos poderosos impoñen o seu beneficio propio sobre o interese colectivo, e os cidadáns se converten en servos poñendo o seu voto e as súas armas ao servizo dun señor.

“La corrupción advendría cuando la «*virtù*» perdiera su autonomía y deviniera instrumento de un señor, o cuando situara su autonomía al servicio de la consecución de algún fin diferente de lo público.”<sup>1250</sup>

A substitución da liberdade pola servidume e do ben común polo interese particular dá lugar a unha situación xeralizada de degradación moral; síntoma que indica con toda evidencia que a república está inmersa nun acelerado proceso de descomposición. Debido a que todo o ordenamento político republicano descansa – en última instancia – no *ethos* cívico, isto é, nos hábitos socialmente enraizados da cidadanía; ao corromperse os costumes, acaban resultando inútiles as leis e as institucións que outrora serviran para que un pobo virtuoso se gobernase.

---

1246 Pocock, (2008: 125).

1247 Pocock, (2008: 667).

1248 Rafael del Águila, en Vallespín (ed.), (2002: 119).

1249 Rafael del Águila, en Vallespín (ed.), (2002: 118).

1250 Pocock, (2008: 668).

“El orden constitucional está enraizado en el orden moral y es justamente al orden moral al que la corrupción afecta. De un lado, pues, no puede haber *buoni ordini* sin *buoni costumi*, pero, por otro, una vez que las *buoni costumi* se han perdido, la posibilidad de que las *buoni ordini* por sí solas tengan éxito en restaurar aquéllas es muy pequeña. Las instituciones dependen de la atmósfera moral y las mismas leyes que operan el bien en un pueblo no corrupto, producen efectos contrarios a los deseados cuando la corrupción se ha impuesto.”<sup>1251</sup>

Unha vez iniciado este proceso de corrupción non hai marcha atrás, e unha república que perdeu a súa liberdade (ben a mans dunha potencia estranxeira, dun tirano interior, ou dunha oligarquía nacional), dificilmente logra recuperala; de aí a importancia da «volta aos principios» (“*ritiramento de le republiche verso il loro principio*”<sup>1252</sup>):

“(…) hablando de cuerpos mixtos como las repúblicas o las sectas, digo que son salutíferas aquellas alteraciones que las reconducen a sus principios [*che le riducano inverso i principii loro*]. Y por eso están mejor organizadas y tienen una vida más larga las que, mediante sus instituciones, se pueden renovar a menudo, o que, por cualquier circunstancia ajena a sus ordenamientos, llegan a dicha renovación. Y es más claro que la luz que, si no se renuevan, no pueden durar. El modo de renovarlas es, como se ha dicho, reducirlas a sus principios. Porque todos los principios de las sectas, de las repúblicas y de los reinos tienen forzosamente alguna bondad, gracias a la cual recobrarán su primitiva reputación y su capacidad de crecimiento. Y como con el transcurso del tiempo se corrompe aquella bondad, si no sucede nada que los reconduzca a sus orígenes, esos cuerpos morirán<sup>1253</sup> necesariamente.”<sup>1254</sup>

Este regreso aos principios é un dos medios cos que conta a república para evitar a corrupción da comunidade política, renovando os seus usos consuetudinarios<sup>1255</sup> e rexenerando, deste modo, de arriba a abaixo, todo o entramado institucional do Estado<sup>1256</sup>. A estes efectos ábreuselle á república dúas alternativas mediante as cales efectuar esta *rinnovazione* moral do corpo político: “una ley que pida cuentas a menudo a todos los hombres que viven en aquel cuerpo, o [de] un hombre virtuoso, surgido entre ellos, que con sus ejemplos y sus buenas acciones cause el mismo efecto que la ley”<sup>1257</sup>.

1251 Pocock, (2008: 291).

1252 Asunto que Maquiavelo aborda en *Discursos*, Libro III, 1: “Si se quiere que una secta o una república viva largo tiempo, es necesario retraerla a menudo a sus principios”, pp. 305-311.

1253 Repárese nas analoxías “corpo político”/“corpo orgánico” e “tempo histórico”/“ciclo vital”.

1254 Maquiavelo, (2000: 305-306).

1255 “Mantener vivos los viejos usos y costumbres por medio de un retorno de tiempo en tiempo a los orígenes de la comunidad y sus valores.” Rafael del Águila, en Vallespín (ed.), (2002: 125).

1256 “Los mecanismos institucionales pueden reforzarse y renovarse y están en condiciones de prevenir los síntomas de la corrupción cuando ésta realmente todavía no ha comenzado.” Pocock, (2008: 292).

1257 Maquiavelo, (2000: 307).

Se ben ámbalas dúas vías cumpren a súa función de xeito diferente: a lei (“*leggie*”, “*ordine*”), mediante a coerción<sup>1258</sup>, isto é, a acción punitiva que trata de restablecer mediante o castigo os bos costumes; o home virtuoso (“*uomo buono*”), mediante a imitación<sup>1259</sup>, a saber, o exemplo instrutivo da *virtù* que insufla o ánimo cívico na cidadanía. Neste sentido, *ordini buoni* e *buoni uomini* cumpren un cometido semellante ao que Rousseau atribuía ás festas populares e ás celebracións patrióticas, o renacemento do Estado e a reanimación do espírito patriótico mediante unha especie de catarsis colectiva grazas á cal os cidadáns conmemoraban (e rememoraban) as orixes fundacionais da república.

As principais ameazas ao *modus vivendi* republicano podían presentarse tanto baixo o aspecto da corrupción como da fortuna. Examinemos, pois, a continuación, a relación entre *virtù* e fortuna. Antes cómpre lembrar o que dicíamos máis arriba, que o «Momento maquiavélico» aludía á inestabilidade como o gran reto ao que tiña que facer fronte a república; os dous factores xeradores de inestabilidade son o tempo (que suscita a problemática da orixe e permanencia do réxime republicano) e o espazo (debido a que a república se atopa rodeada doutros corpos políticos cos que mantén unhas relacións de dominación-subordinación asentadas sobre o poderío militar)<sup>1260</sup>. Tomando en consideración estas claves, os estudos críticos convídanos a ler a relación *virtù*-fortuna nos termos da oposición entre a estabilidade e a continxencia:

“(…) la capacidad de la república para mantenerse frente a los desafíos interiores y exteriores – contra la fortuna como símbolo de contingencia – se identificaba con la *virtus* en cuanto antítesis romana<sup>1261</sup> de la fortuna. La virtud de los ciudadanos confería estabilidad a la *politeia* y viceversa.”<sup>1262</sup>

A fortuna é a forza poderosa que goberna ao seu antollo o curso dos acontecementos humanos, por este motivo aparece frecuentemente representada por unha roda que xira arbitrariamente nun ou noutro sentido, a favor ou en contra. A fortuna simboliza o desorde ocasionado pola inestabilidade, o imprevisto<sup>1263</sup> froito da continxencia, os sucesos sorprendentes que deixan a súa impronta indelével na existencia individual e colectiva.

En palabras de Rafael del Águila:

---

1258 “(…) y si no sucede nada que traiga a su memoria el castigo y renueve en sus ánimos el temor, pronto se juntan tantos delincuentes que no se les puede ya castigar sin peligro.” Maquiavelo, (2000: 308).

1259 “(…) pues la virtud de algunos hombres excepcionales tiene tanto prestigio y es un ejemplo tan eficaz que los hombres buenos desean imitarlos (…).” Maquiavelo, (2000: 308).

1260 De aí que Pocock afirme que a república posúe “una base temporal y espacialmente limitada.” Pocock, (2008: 273).

1261 A «antítese» á que se refire Pocock adoptaba no imaxinario colectivo romano a figura dunha relación sexual na que a astucia e a forza do varón trataban de subxugar á caprichosa voluptuosidade feminina, vid. Pocock, (2008: 125).

1262 Pocock, (2008: 246).

1263 “Si se piensa bien cómo suceden las cosas humanas, se verá que muchas veces surgen accidentes contra los que el cielo no quiere que estemos prevenidos.” Maquiavelo, (2000: 290).

“(…) la idea de fortuna en Maquiavelo hace referencia a la incapacidad del hombre para preverlo y controlarlo todo, siendo en consecuencia lo inesperado un aspecto esencial de la vida política, que por lo demás dejaría de serlo, propiamente hablando, si el contenido de imprevisibilidad desapareciera.”<sup>1264</sup>

Ante os avatares da fortuna, o home tan só conta coa súa *virtù*, ben para – detectando o rumbo favorábel dos acontecementos – recoñecer e aproveitar intelixentemente a ocasión que a (boa) fortuna puxo ao alcance da súa man<sup>1265</sup>, ben para encaixar con fortaleza e determinación os golpes da (mala) fortuna. E mentres que un home virtuoso é capaz de resistir firme ante os embates da fortuna<sup>1266</sup>, un home débil e carente de virtude sucumbe completamente ao seu poder (“*perché dove gli uomini hanno poca virtù, la fortuna mostra assai la potenza sua*”<sup>1267</sup>); tal como o expresa Rafael del Águila, “si queremos sobrevivir no hay más remedio que oponer a la fuerza aplastante de la fortuna una *virtù* extraordinaria que frene o atenúe su poder omnímodo”<sup>1268</sup>.

Os homes virtuosos poden aproveitar, refrenar, secundar, ou atenuar, pero endexamáis opoñerse aos designios da fortuna. Sexa cal sexa o signo dos acontecementos, no combate que a *virtù* libra coa fortuna, a máxima de conduta que debe imperar sempre no ánimo do home é a de “non tirar a toalla” (“*non si abbandonare mai*”<sup>1269</sup>). Estas ensinanzas valen tanto para os homes como para os corpos políticos, e son, por tanto, extrapolabeis ás reaccións das repúblicas fortes (Roma) e das repúblicas febles (Venecia) ante a fortuna<sup>1270</sup>.

Nestas reflexións en torno á oposición *virtù*-fortuna aparece a política como un saber teórico-práctico que pugna por introducir certa intelixibilidade no rumbo caótico dos acontecementos (“el arte de hacer frente a los eventos contingentes”<sup>1271</sup>), con idea de planificar – case sempre a curto prazo, dado o apuro do tempo – unha acción individual ou colectiva que permita encarar a fortuna. Dende esta perspectiva, a *virtù* podería ser contemplada como a materialización de ese saber-*praxis* de natureza política co que o home se enfrenta a un destino rexido pola fortuna; é neste sentido no que Rafael del Águila afirma que “la *virtù* se opone a la fortuna como una forma de práctica política que permite al hombre ser su propio amo en un mundo variable e

1264 Rafael del Águila, en Vallespín (ed.), (2002: 121).

1265 “Cuando la fortuna quiere que se produzcan grandes acontecimientos, sabe cómo hacerlo, eligiendo a un hombre de tanto espíritu y tanta virtud que se dé cuenta de las oportunidades [*occasioni*] que ella le ofrece.” Maquiavelo, (2000: 291).

1266 “(…) los hombres grandes son siempre los mismos, en toda situación en que les coloque la fortuna, y si ella cambia, y unas veces los exalta y otras los hunde, ellos no varían, sino que siempre mantienen un ánimo firme, y tan acorde con su modo de vida, que cualquiera puede percibir fácilmente que la fortuna no tiene poder sobre ellos.” Maquiavelo, (2000: 405).

1267 Maquiavelo, (2006: 928-929).

1268 Rafael del Águila, en Vallespín (ed.), (2002: 121).

1269 Maquiavelo, (2006: 921).

1270 “*Questa virtù e questo vizio, che io dico trovarsi in uno uomo solo, si truova ancora in una repubblica; et in exemplo ci sono i Romani et i Viniziani.*” Maquiavelo, (2006: 1129).

1271 Pocock, (2008: 245).

inconstante”<sup>1272</sup>.

Chegados a este punto, hai dúas preguntas ás que cómpre responder: ¿como se adquire a *virtù*?, ¿como nos facemos cidadáns (virtuosos)? Abordando estas cuestións dende unha perspectiva de conxunto, xa vimos como o pensamento republicano acode especialmente a dous recursos institucionais que – cumprindo fins sociais moi diversos – abonan tamén o terreo político para que poidan brotar as virtudes cívicas, estamos a falar da instrución pública e a relixión civil. Asemesmo, as boas leis e os bos costumes favorecen o desenrolo das virtudes nos cidadáns; de feito, a idea de que unha lexislación xusta reforza os hábitos virtuosos enraizados socialmente<sup>1273</sup>, e de que os sans costumes contribúen a estender o respecto á lei e á autoridade lexítima é un *leit-motiv* propio do pensamento republicano; así, por exemplo, pódese comprobar cómo en Rousseau o labor de gobernar sempre conleva unha tarefa educativa: por medio das leis o gobernante debe promover a boa conduta dos cidadáns. O salto cualitativo que vai do súbdito ao cidadán é ben visíbel no feito de que este último, grazas á súa participación no contrato social, adquire un compromiso moral coa comunidade; no caso do cidadán do *Contrato Social*, o cumprimento da lei é algo máis que simple obediencia, nace da asunción de que o ordenamento xurídico é, á vez, a expresión da vontade xeral e a garantía da liberdade colectiva (“*et l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté*”<sup>1274</sup>). O cidadán virtuoso obedece as leis movido por unha íntima convicción que vai máis alá da súa conduta externalizada, isto é, o respecto á lei é froito dunha íntima adhesión; desta maneira nos amosa Rousseau que o cidadán virtuoso do *Contrato Social* está nas antípodas do temeroso súbdito produto do pacto hobbesiano de submisión<sup>1275</sup>. O pacto de submisión do *Leviatán* é tamén un pacto de conveniencia, carente de sustento moral e resultado dun cálculo egoísta de intereses que dá lugar á creación dunha comunidade xurídico-política *tout court*; por contra, o contrato social rousseauiano descansa na fusión de moral e política; Rousseau trata de dar curso á natureza moral do home que garante que a sociedade política se poida instaurar; unha sociedade política que – unha vez instituída – xa é unha auténtica comunidade moral. É ben sabido que a consecuencia do contrato, o individuo se transforma en cidadán, cumprindo as leis por convicción – non por coerción – e manifestando así a súa liberdade moral (“*on pourrait sur ce qui précède ajouter à l'acquis de l'état civil la liberté*

---

1272 Rafael del Águila, en Vallespín (ed.), (2002: 121).

1273 A conexión entre lei e costume é tan forte que cando as leis se debilitan, os costumes corrómpense: “(...) *quoique la loi ne règle pas les mœurs, c'est la législation qui les fait naître; quand la législation s'affaiblit les mœurs dégénèrent (...)*” Rousseau, (2001b: 167).

1274 Rousseau, (2001b: 61).

1275 En palabras de José E. Candela, “el súbdito deja su lugar histórico al ciudadano; el que busca protección en la pasividad del *pactum submissionis* es sustituido por el que cumple la ley en la actividad moral favorecida por el *contrato social*.” no “Estudio preliminar” a Rousseau, (2001: XXVII).

*morale*”<sup>1276</sup>). O cidadán virtuoso posúe unha inequívoca conciencia (cívico-moral) que o fai sabedor de que os dereitos dos que disfruta como membro da comunidade política comportan deberes inescusabeis; o bo cidadán (como o bo gobernante) é aquel que obedece as leis – expresión da vontade xeral –, porén, na medida en que obedece as leis, respecta a vontade xeral. O cidadán virtuoso (e o gobernante virtuoso) antepón o ben común ao ben particular; desta forma xorde a virtude na república cando o interese particular coincide co interese xeral:

“(…) ¿queréis que se cumpla la voluntad general?, haced que todas las voluntades particulares a ella se orienten; y, como la virtud no es otra cosa que la conformidad de la voluntad particular a la general, lo mismo da decir solamente: haced que reine la virtud.”<sup>1277</sup>

A ligazón lei-educación-costumes-virtude é un *topos* habitual no pensamento maquiaveliano (“*perché gli buoni esempi nascano dalla buona educazione, la buona educazione dalle buone leggi*”<sup>1278</sup>); tamén no caso da obra do florentino podemos observar cómo a virtude precisa repousar sobre un entramado social consuetudinario nado da relixiosidade civil e reforzado polas leis. A diferenza da *virtù* do solitario *príncipe nuovo*, tan só sobre esta complexa estrutura social da virtude cívica poderá aparecer a *virtù* republicana:

“(…) la república necesita que esa *virtù* se haga patente y operante en el comportamiento que individuos y grupos de ciudadanos practican entre sí, antes que en los solitarios dominios de un príncipe sobre la realidad que lo circunda; en consecuencia, su contenido social y ético debe ser forzosamente más amplio. Es decir, la *virtù* es parte integrante de la virtud.”<sup>1279</sup>

Pero dadas as premisas antropolóxicas de Maquiavelo, atopámonos cunha dificultade engadida: ¿como formar aos homes, naturalmente inclinados ao mal, na virtude?<sup>1280</sup> A resposta do florentino é que os homes unicamente se conducirán conforme á virtude se hai unha necesidade (“*necessità*”) de forza maior que os obrigue a refrenar as súas apetencias naturais; segundo Rafael del Águila, é a necesidade coercitiva das leis e das institucións políticas a que forza aos homes a evitar facer o mal e a obrar o ben, seguindo a lóxica dos premios e castigos<sup>1281</sup>; en palabras de Maquiavelo:

“(…) los hombres sólo obran bien por necesidad, pero donde se puede elegir y hay libertad

1276 Rousseau, (2001b: 61).

1277 Rousseau, (2001: 19-20).

1278 Maquiavelo, (2006: 448).

1279 Pocock, (2008:282).

1280 Rafael del Águila formula así a cuestión: “¿Cómo educar a los hombres, fundamentalmente malos e indignos de confianza, en ese conjunto de reglas de comportamiento en el que los imperativos éticos campan por sus respetos?” Rafael del Águila, en Vallespín (ed.), (2002: 115).

1281 “Mantener leyes e instituciones que recreen continuamente la necesidad «artificial» de comportamiento virtuoso, potenciando y primando aquellas formas de hacer beneficiosas a la comunidad y «castigando» las que se dirijan a obtener ventajas privadas frente al bien público. En este sentido, los hombres parecen seguir una cierta racionalidad en sus acciones y no se comportarían de un modo contrario a lo que les fuera provechoso.” Rafael del Águila, en Vallespín (ed.), (2002: 125).

de acción [*licenza*] se llena todo, inmediatamente, de confusión y desorden. Por eso se dice que el hambre y la pobreza hacen ingeniosos a los hombres y las leyes los hacen buenos. Y cuando una cosa marcha bien por sí misma no es necesaria la ley, pero en cuanto desaparece esa buena costumbre [*buona consuetudine*], la ley se hace necesaria con urgencia.”<sup>1282</sup>

A necesidade das leis obriga aos homes a actuar ben, reconducindo – sublimando – as paixóns humanas cara á consecución do ben común; neste contexto, a palabra “ben” (“*bene, buono*”) non posúe un significado moral, senón estritamente funcional, é dicir, político: o poder das leis xera os bos costumes (eticidade<sup>1283</sup>) dos que brota a boa conduta cívica dos homes, a saber, aquela que ten valor en función da vida asociativa (“*civiltà*”). Por este motivo, unha república ben ordenada (“*republica bene ordinata*”) institúe premios e castigos mediante os cales recompensa e sanciona, respectivamente, as boas e as malas accións dos cidadáns (“*avendo ordinato i premii a una buona opera e le pene a una cattiva*”<sup>1284</sup>); sempre coas miras postas na prevención da corrupción que ameaza con disolver o *vivere libero e civile*<sup>1285</sup>.

De entre o conxunto de recursos sociais que converten aos homes en cidadáns inculcándolles as virtudes cívicas, ou sexa, as leis, o costume, a relixión e a educación, hai un que aparece especialmente ligado ao republicanismo; estamos a falar da milicia popular como caldo de cultivo do patriotismo republicano. Do mesmo xeito que a patria coida, protexe, educa e alimenta aos seus fillos, así tamén os bos patriotas corresponden aos desvelos da república-nai defendéndoa; neste aspecto, a desafección da cidadanía liberal contrasta vivamente co compromiso do cidadán republicano que é capaz de sacrificar a súa vida para protexer a común liberdade<sup>1286</sup>; así, por exemplo, Rousseau recoméndalle encarecidamente aos polacos que desconfíen tanto dos mercenarios como dun exército regular e permanente que – ao servizo dalgunha poderosa facción – poidera converterse nun perigo para a soberanía popular<sup>1287</sup> e que deixen a salvagarda da república nas mans dos propios cidadáns, aproveitándose dos benéficos efectos que a milicia ten sobre as virtudes cívicas.

“El Estado no debe quedarse sin defensores, lo sé, pero son sus miembros sus auténticos defensores. Todo ciudadano debe ser soldado por deber, ninguno debe serlo por profesión.

---

1282 Maquiavelo, (2000: 40-41).

1283 No sentido da “*Sittlichkeit*” hegeliana.

1284 Maquiavelo, (2006: 559).

1285 “Y cuando se observan rigurosamente estas reglas, una ciudad vive libre por mucho tiempo; en caso contrario, se arruinará pronto. Porque si un ciudadano que ha hecho algo egregio por la ciudad añade, a la reputación que esto le ha acarreado, la audacia y la confianza de poder hacer cualquier cosa mala impunemente, se volverá pronto tan insolente que se disolverá toda forma de vida civil” Maquiavelo, (2000: 101).

1286 “La república es el bien común y el ciudadano, encaminando todas sus acciones hacia ese bien común, dedica la vida a la república. Quien lucha por la patria ofrece en sacrificio su existencia, y de este modo ciudadanía y milicia coinciden al perfeccionar la naturaleza humana entregando sus bienes particulares a un fin universal.” Pocock, (2008: 289).

1287 *Vid.* Rousseau, (1988: 128).

Tal fue el sistema de los romanos; tal es hoy el de los suizos: así debe ser el de todo Estado libre, y especialmente el de Polonia. Sin posibilidad de armar un ejército suficiente para que la defensa, necesitaba obligadamente encontrar tal ejército entre sus habitantes. Una buena milicia, una auténtica milicia bien entrenada es la única capaz de satisfacer su objetivo. Esa milicia apenas si costará a la República, estará siempre preparada para servirla y la servirá bien, porque en el fondo siempre se sirve mejor lo propio que lo ajeno.”<sup>1288</sup>

Foi Maquiavelo quen explorou a fondo esta conexión entre cidadanía e milicia, a relación entre as aptitudes cívicas e as capacidades militares; efectivamente, en opinión de Pocock, os *Discorsi e Dell'arte della guerra* ocúpanse “del papel de las armas y de la propiedad en la formación de la personalidad cívica”<sup>1289</sup>; o pensamento republicano en xeral, e o maquiaveliano, en particular, establecen un forte vencello entre virtude, propiedade e milicia. Por tanto, o cidadán republicano é, á vez, cidadán-propietario (xa que a propiedade é a condición da súa independencia<sup>1290</sup>) e cidadán-soldado (posto que o servizo militar é unha escola de virtudes cívicas<sup>1291</sup>). En Maquiavelo, a *virtù* é un atributo do cidadán-soldado-propietario que demostra a súa habilidade cívica – política e militar – tanto no exercicio das armas como no exercicio das maxistraturas, servindo en ambos casos ao ben común; deste xeito Maquiavelo conecta a súa apoloxía da milicia popular coa concepción aristotélica da cidadanía<sup>1292</sup>. De entre as diversas liñas argumentais que recorren este discurso cívico-militar podemos destacar dúas (que aparecen entrelazadas), a saber, a que liga a milicia popular coa virtude e a contrapón á corrupción, e a que asocia a *milizia* coa liberdade, fronte á submisión; en ámbolos dous casos, Roma eríxese no paradigma da *virtù* político-militar (que deben tomar como referente as repúblicas modernas) pois, por medio das boas leis, foi quen de organizar un bo exército<sup>1293</sup> e, deste xeito, tornar a fortuna favorábel, conservando por moitos séculos a súa virtude e a súa independencia. Nas súas etapas iniciais, Roma levou a cabo un intenso programa de socialización da cidadanía (nomeadamente, da plebe) por medio da relixión civil e do servizo militar<sup>1294</sup>; grazas a estes dous recursos institucionais, creouse o axeitado fermento social que propiciou o interese polo ben común, do que xurdiría todo o entramado das virtudes cívicas (asento da *virtù*). As repúblicas

---

1288 Rousseau, (1988: 124-125).

1289 Pocock, (2008: 79, 286-287).

1290 “En el esquema republicano clásico, la virtud política se fundaba en la propiedad. Para tener virtud cívica era por lo pronto necesario ser libre, y para ser libre se necesitaba independencia, no poder ser interferido arbitrariamente por nadie, ser *sui iuris*” Antoni Domènech, “Democracia, virtud y propiedad”, p. 291, en A. Arteta, E. García Guitián y R. Máiz, (eds.), (2003: 270-315).

1291 “(...) si siempre hay ejércitos en campaña, siempre habrá sitio para la virtud (...)” Maquiavelo, (2000: 370).

1292 *Vid.* Pocock, (2008: 287).

1293 “(...) *che dove è buona milizia conviene che sia buono ordine* (...)” Maquiavelo, (2006: 446).

1294 “En la anatomía de la virtud de la Roma del momento fundacional que Maquiavelo efectúa en el *Discorsi*, el autor parece entender que la virtud sobre la disciplina militar y la religión cívica constituyen dos procesos socializadores a cuyo través los hombres aprendieron a ser animales políticos.” Pocock, (2008: 289).



modernas non deben despreciar estas leccións da historia e deberían aproveitar a forza socializadora da instrución militar para producir cidadáns e virtudes, porque alí onde os propios cidadáns empuñan as armas, a república está mellor protexida e hai máis ocasións para que florezca a *virtù*, mentres que nunha república que prescinda para a súa defensa dos seus cidadáns, medra o ocio, o afeminamento, a indolencia e pódese dicir que xa está practicamente corrupta<sup>1295</sup>. Ademais, un exército de mercenarios non só carece da ousadía da milicia popular, senón que pode vender as súas destrezas guerreiras aos poderosos, constituíndo así unha ameaza permanente para a liberdade republicana. De aí que o cidadán-soldado, que pon a súa *virtù* político-militar ao servizo da patria, sexa o mellor antídoto contra a corrupción e o sometemento.

“Porque en aquellos ejércitos donde no hay una adhesión a aquello por lo que combaten que los convierta en sus partidarios, nunca podrá existir tanta virtud que les permita resistir a un enemigo un poco valeroso. Y como este amor y este valor no pueden nacer en otros, sino en tus súbditos, es necesario, si se quiere conservar el poder, si se quiere mantener una república o un reino, formar el ejército con los propios súbditos, como vemos que hicieron todos los que han logrado grandes éxitos con las armas.”<sup>1296</sup>

De todas estas reflexións en torno á milicia popular, Maquiavelo extrae unha importantísima ensinanza política: a activa intervención do pobo na defensa da república ten como necesaria contrapartida a conquista de cada vez maiores cotas de participación política; conforme aumenta o peso do pobo na milicia, incrementanse as súas esixencias de participar nas institucións políticas como xusta recompensa polos sacrificios feitos en defensa da patria. Tal foi o caso de Roma, que optou por unha política exterior expansionista, que requería dun numeroso exército, o que levou á inclusión política dos pebleios a través da milicia. Segundo Pocock, nos *Discorsi* pódese observar unha relación directa entre a política exterior e a distribución interna do poder<sup>1297</sup>: entre, por un lado, a expansión militar e o *governo largo*, e, por outro lado, entre a estabilidade (política e territorial) e o goberno aristocrático. Así, o servizo de armas da plebe romana – esixido pola política imperialista – tivo a súa correlación na participación dos *moitos* no goberno: “existe una conexión intrínseca entre la expansión militar, la inclusión de los plebeyos en el ejército, y el *vivere popolare*”<sup>1298</sup>; en palabras do propio autor dos *Discorsi*: “*Pertanto, se tu vuoi fare uno popolo numeroso et armato per poter fare un grande imperio, lo fai di qualità che tu non lo puoi poi maneggiare a tuo modo*”<sup>1299</sup>.

Esparta e Venecia optaron pola estabilidade en vez de pola expansión e, por tanto, non se

---

1295 Vid. Maquiavelo, (2000: 51).

1296 Maquiavelo, (2000: 144).

1297 Vid. Pocock, (2008: 285).

1298 Pocock, (2008: 286).

1299 Maquiavelo, (2006: 461).

viron na necesidade nin de armar ao pobo nin de emprazalo a participar no goberno da república<sup>1300</sup>.

“De manera que si alguno quiere organizar de nuevo una república, debe considerar si desea que amplíe, como Roma, su dominio y su poder, o si va a mantenerla dentro de estrechos límites. En el primer caso es necesario ordenarlas como Roma, dando lugar a tumultos y disensiones, pues sin gran número de hombres armados no podrá crecer una república, y si crece, no podrá mantenerse. En el segundo caso, puede imitar a Esparta o a Venecia (...)”<sup>1301</sup>

A diferenza dos seus coetáneos que deostaban a inestabilidade política<sup>1302</sup>, Maquiavelo opta pola tumultuosa e convulsa Roma<sup>1303</sup>; aquelas repúblicas modernas que desexan contar cun goberno de base popular deberán aprender a gran lección extraída da historia de Roma e ter sempre presente que “el *governo largo* que pretendía la maximización de la *partecipazione* requería muchos ciudadanos armados y una república organizada para la expansión”<sup>1304</sup>.

Para rematar estas reflexións hai que dicir que a apoloxía maquiaveliana da guerra preventiva suscita numerosas reticencias e que a conexión entre a política interna democrática e a política exterior imperialista tampouco se zafa das críticas, pero dende o punto de vista da educación democrática resulta máis problemática a identificación (ou aproximación) republicana de militarismo e patriotismo. A proximidade teórica de *demos*, milicia e patria abre a interrogante de se o servizo militar obrigatorio (ou no seu defecto, o exército profesional) é unha axeitada escola de cidadanía democrática; con outras palabras: ¿as virtudes marciais son compatíbeis cos valores democráticos?

### **2.2.2. Locke e a educación do “gentleman”: familias, virtudes e funcións sociais.**

En atención a diversas razóns de peso, Locke merece un capítulo propio neste discorrer polas variadas formulacións que adoptan as concepcións políticas da educación en xeral, e a liberal en particular. Unha destas razóns ten que ver co lugar eminente que *Some Thoughts Concerning Education* ocupa na historia da teoría da educación, xunto co *Émile* de Rousseau. Dúas obras que non teñen parangón na historia das ideas sobre educación debido á enorme influencia que exerceron sobre os autores das máis importantes teorías pedagóxicas do século XX e que tan decisivamente contribuíron á renovación dos métodos de ensinanza a base de introducir na aula unhas didácticas alternativas inspiradas nas devanditas obras. Pero non é esta dimensión pedagóxica *stricto sensu* a que queremos investigar, xa que nos interesa a perspectiva política dos seus escritos sobre educación. Así, ao igual que fixemos anteriormente co *Émile*, do que se

---

1300 Vid. Pocock, (2008: 285-286).

1301 Maquiavelo, (2000: 49-50).

1302 Vid. Pocock, (2008: 281-282).

1303 Vid. Pocock, (2008: 278, 286).

1304 Pocock, (2008: 300).

trata é de rastrexar en *Some Thoughts Concerning Education* os elementos afíns a un plantexamento político das cuestións educativas, obxectivo que nos conduce ás outras dúas razóns polas cales Locke merece un capítulo aparte na presentación das concepcións políticas da educación liberal: as temáticas da virtude e da autoridade educativa paterna.

Na abordaxe das virtudes liberais non podía faltar un dos filósofos que se distinguíu por conceder unha especial atención á educación moral na virtude. Agora ben, antes de atribuírle a Locke a paternidade intelectual do recente discurso liberal sobre as virtudes cívicas, é necesario delimitar correctamente o *estatus* das virtudes lockeanas. ¿Que clase de virtudes son esas das que fala Locke en *Some Thoughts Concerning Education*?, ¿son equiparabeis ás virtudes republicanas dun Maquiavelo ou dun Rousseau?

A atribución en exclusiva da autoridade educativa sobre os fillos aos pais constitúe outro dos trazos salientabeis do pensamento do filósofo empirista inglés, de tal forma que moitos liberais remóntanse a Locke para atoparen os argumentos que lexitiman a hexemonía da educación doméstica que concede ás familias o monopolio da autoridade educativa<sup>1305</sup>. O argumento, que esgrime o dereito natural dos pais a elixir a educación dos fillos, de xeito que o Estado ceda toda autoridade nesta materia ás familias, reflicte un modelo de política educativa que Amy Gutmann califica co apelativo de «Estado das familias». Aínda que non corresponda neste momento presentar polo miúdo as críticas ao Estado das familias<sup>1306</sup>, xa podemos adiantar a principal obxección sobre a que a autora norteamericana constrúe a súa proposta alternativa dun Estado democrático da educación asentado nunha autoridade educativa compartida:

“El argumento más fuerte en contra del Estado de las familias es que ni los padres ni el Estado centralizado tienen derecho a la autoridad exclusiva sobre la educación de los hijos. Dado que los niños son a la vez miembros de familias y Estados, la autoridad educativa de los padres y de los Estados debe ser parcial para ser justificada.”<sup>1307</sup>

Pero voltemos a Locke para examinar os textos que avalan – en opinión dos seus defensores – a reivindicación dos pais de educar aos fillos segundo o seu criterio exclusivo, erixíndose na única autoridade educativa. As primeiras referencias explícitas podémolas localizar no *Primeiro Tratado* e no *Segundo Tratado*, dentro do contexto xeral no que se investigan a orixe e a natureza do poder político, en aberta polémica coas teses sostidas por Robert Filmer no seu *Patriarca*; nesta obra argumentábase que o poder do monarca é de natureza patriarcal<sup>1308</sup>,

1305 “(...) el apoyo de la autoridad paterna en la educación ha estado asociado históricamente al liberalismo de Locke. Porque en Locke el Estado cede a los individuos adultos la libertad de decidir su propio bien, muchos liberales suponen que eso significa también otorgar a los padres la libertad de educar a sus hijos sin la intervención del Estado.” Gutmann, (2001: 49).

1306 *Vid.* Gutmann, (2001: 48-53).

1307 Gutmann, (2001: 49).

1308 O monarca sería como un pai para os seus súbditos e o seu poder (absoluto) derivaría – por sucesivas filiacións

aseveración que leva a Locke a establecer as oportunas diferenzas entre a sociedade conxugal e a sociedade civil co obxecto de distinguir con nitidez o poder patriarcal do poder político<sup>1309</sup>. Locke critica a equiparación do poder do maxistrado co poder do *pater familias*; a relación entre o gobernante e os gobernados non é asimilábel á relación entre o pai e os fillos<sup>1310</sup>. O poder político é de carácter artificial, posto que ten a súa orixe nun pacto voluntario acordado entre individuos que gozan dun idéntico *estatus* no momento do contrato, e está encamiñado á protección da vida, a liberdade e as pertenzas dos contratantes. Por contra, o poder paterno é natural e xera unhas relacións de natureza asimétrica; non é froito do libre consentimento e conleva a tutela dos pais sobre os fillos ate que estes poidan valerse por si mesmos<sup>1311</sup>. A tutela dos pais (“*the right of tuition*”) ten que exercerse sempre en beneficio dos fillos<sup>1312</sup> durante o periodo de tempo en que permanezan en minoría de idade (“*minority*”, “*nonage*”) e non sexan capaces de usar a súa propia razón. Con outras palabras, a autoridade paterna<sup>1313</sup> sobre os fillos e a subordinación de estes aos pais é efémera e ten por finalidade a futura emancipación dos fillos.

“De modo, pues, que la autoridad que poseen los padres sobre los hijos se deriva de la obligación en que están de ciudar de ellos mientras se encuentran en el estado imperfecto propio de la niñez. Lo que los hijos necesitan, y lo que incumbe a los padres, es dirigir las acciones de sus todavía ignorantes menores de edad, hasta que la razón haya adquirido su desarrollo y los libre así de semejante tarea. Al dotar Dios al hombre de inteligencia para que dirija sus actos, le ha otorgado, en consecuencia, la libertad de decidir y la libertad de obrar,

---

– do noso primeiro pai, Adán: “(...) *the fountain of all power, Adam's private dominion and paternal jurisdiction* (...)” Locke, (1980: 7).

1309 Asunto que constitúe un *topos* habitual da teoría política dende que acaparara a atención de Aristóteles: “Cuántos opinan que es lo mismo regir una ciudad, un reino, una familia y un patrimonio con siervos no dicen bien. Creen, pues, que cada una de estas realidades se diferencia de las demás por su mayor o menor dimensión, pero no por su propia especie.” Aristóteles, (1986: 41, 1252a); seguindo o ronsel do estaxirita, Rousseau censura o frecuente erro no que incorren os apoloxetas da monarquía: “(...) *de comparer le Gouvernement civil au Gouvernement domestique et le prince au père de famille*” Rousseau, (2001b: 114); así pois, ao introducir esta temática na súa obra, Locke, ao igual que outros pensadores, non fai máis que retomar este vello tópico aristotélico dentro dun diferente contexto de discusión: “(...) *that the power of a magistrate over a subject may be distinguished from that of a father over his children, a master over his servant, a husband over his wife, and a lord over his slave.*” Locke, (1980: 7).

1310 “(...) estos dos poderes, el político y el paternal, son tan completamente distintos e independientes, y se apoyan en bases tan diversas, que (...) no se puede asimilar en modo ni grado el poder paternal con el que un príncipe o un magistrado tiene sobre sus súbditos.” Locke, (1999a: 87).

1311 “Nature gives the first of these, viz. paternal power to parents for the benefit of their children during their minority, to supply their want of ability, and understanding how to manage their property (...) Voluntary agreement gives the second, viz. political power to governors for the benefit of their subjects, to secure them in the possession and use of their properties.” Locke, (1980: 90). Pablo López Álvarez, na “Introducción” ao libro de Locke glosa acertadamente a cita e resume o criterio de demarcación que lle serve a Locke para delimitar dous tipos de poder: “Mientras que el poder paternal establece una situación de *subordinación* con el solo fin de construir individuos responsables e independientes, el poder político es resultado de un pacto *entre iguales* que se cierra para garantizar el libre uso de la vida y la propiedad particular.” en Locke, (1999a: 23).

1312 Motivo polo cal os pais non dispoñen dun poder absoluto sobre a súa prole, *vid.* Locke, (1999a: 23).

1313 Locke insiste en distintas pasaxes en que se trata dunha autoridade compartida polo pai e a nai: “*But in this power the mother too has her share with the father.*” Locke, (1980: 35), *vid.* tamén Locke, (1980: §52, §53, §173).

siempre dentro de las obligaciones que le impone la ley a que vive sometido. Pero no puede tener voluntad propia a la que acomodarse mientras se encuentre en un estado en que no dispone de inteligencia para dirigir esa voluntad suya. Quien está obligado a usar de inteligencia en favor del niño, debe también de ejercer la voluntad en lugar de éste, él será quien se imponga a su voluntad y quien dirija sus actos; pero cuando el hijo llegue al estado que hizo de su padre un hombre libre, deberá serlo a su vez.”<sup>1314</sup>

A autoridade paterna non procede do feito de ter enxendrado<sup>1315</sup>, senón da obrigación que os pais teñen de alimentar, coidar e educar aos seus fillos mentres estes dependan dos seus proxenitores; na mesma medida, alimentos, coidados e educación marcan, á vez, os dereitos dos fillos (“*the privilege of children*”) e os deberes dos pais (“*duty of parents*”<sup>1316</sup>). Finalmente, todos os desvelos paternos van dirixidos a converter aos menores dependentes e heterónomos en adultos autónomos, é dicir, as imposicións paternas durante a infancia e a adolescencia non teñen máis obxectivo que o de encarrilar aos fillos para que o día de mañá poidan facer un uso racional da súa liberdade (acorde coa lei natural).

“Vemos, pues, que la libertad del hombre, la potestad de obrar siguiendo su propia voluntad, se fundamenta en el hecho de que está dotado de razón, y en que ésta puede instruirlo en la ley porque ha de gobernarse, haciéndole saber las cosas que quedan a la voluntad de su propio arbitrio. Dejarlo abandonado a una libertad sin freno [*an unrestrained liberty*] antes de que llegue a disponer de la razón que ha de guiarlo, no es otorgarle su natural privilegio de ser libre, sino que es lo mismo que arrojarlo entre bestias y lanzarlo a un estado tan miserable y tan inferior al propio del hombre, como es el de aquéllas. Esa es la razón que lleva a poner en manos de los padres la autoridad para regir la minoría de los hijos.”<sup>1317</sup>

Hai tres aspectos importantes que se desprenden da cita e que tamén están presentes no plantexamento xeral relativo á autoridade paterna que cómpre destacar: o primeiro, a concepción da persoa definida polos atributos de liberdade, racionalidade e moralidade<sup>1318</sup>; o segundo, a función educativa dos pais enfocada a converter aos fillos en seres libres, racionais e morais; e por último, o terceiro, a conversión do menor en persoa pasa pola comprensión e o acatamento da lei natural pola que se ten que rexer o seu comportamento (libre, racional e moral). Deste

---

1314 Locke, (1999a: 80). A mesma temática atópase espallada ao longo de diversos parágrafos, *vid.* Locke, (1999a: §55, §69, §74 e §170).

1315 A *patria potestas* non deriva da paternidade, o mero feito de enxendrar non outorga ningún dereito nin concede ningunha autoridade aos pais biolóxicos, *vid.* Locke, (1999a: §65).

1316 “*The nourishment and education of their children is a charge so incumbent on parents for their children's good, that nothing can absolve them from taking care of it (...)*” Locke, (1980: 37).

1317 Locke, (1999a: 82-83).

1318 A liberdade entendida como o feito de non estar sometidos á vontade doutro; o que á súa vez define a obediencia e a liberdade políticas como un acto voluntario polo que consentimos en obedecer á vontade (suxeita ás leis) do gobernante. A racionalidade e a moralidade concebidas, respectivamente, como a capacidade para comprender a lei natural e a vontade de seguila e respectala.

xeito verificase o tránsito dende a política cara á educación; en opinión de John W. Yolton e Jean S. Yolton, mentres que a sociedade política se ocupa da protección da persoa (da súa vida, liberdade e propiedades), a educación doméstica atende á produción da persoa mediante o cultivo da racionalidade e a moralidade<sup>1319</sup>. Non é de estrañar, pois, que entre o *Segundo tratado* e os *Pensamientos sobre la educación* exista unha estreita conexión que os dous críticos poñen de manifesto sinalando que se *Some Thoughts Concerning Education* aborda a xénese da persoa moral, *Second Treatise* se encarga de insertala no espazo político<sup>1320</sup>.

De feito, unha primeira aproximación ao seu ensaio pedagóxico revélanos a repetición dos mesmos tópicos relativos á autoridade paterna que xa se atopaban no citado tratado político. Así, ao longo das páxinas de *Pensamientos sobre la educación* atopámonos con numerosas referencias que reiteran novamente a vella idea de que é deber dos pais tutelar aos fillos ate que estes alcancen o uso de razón e sexan capaces de dispoñer responsabelmente da súa liberdade.

“Los que pretendan gobernar a sus hijos deben comenzar, cuando son muy pequeños, por obtener de ellos una sumisión completa a la voluntad de sus padres. Si queréis tener un hijo que os obedezca, transcurrida la edad infantil, afirmad la autoridad paterna tan pronto como el niño sea capaz de sumisión y pueda comprender de quien depende (...) La libertad y la complacencia no pueden ser buenas con los niños. Como les falta juicio, tienen necesidad de dirección y de disciplina. Por el contrario, una severidad imperiosa es una mala manera de conducirse con los hombres que tienen por sí mismos bastante razón para dirigirse (...)”<sup>1321</sup>

Por tanto, a educación ten por finalidade elevar aos menores á condición de seres libres e racionais que lles corresponde acadar unha vez remate o seu proceso de formación, de acordo coa noción de persoa que Locke ven manexando dende que redactara o *Segundo tratado*<sup>1322</sup>. Xunto con esta obra, os defensores da exclusiva autoridade educativa paterna adverten nas páxinas de *Pensamientos sobre la educación* o outro gran punto de apoio para as súas esixencias dunha mínima intromisión estatal na educación dos seus fillos; a insistencia de Locke en que os fillos deben ser educados na casa (“*bred at home*”) por un titor (“*Governour*”, “*Tutor*”), baixo a atenta e permanente supervisión do pai (“*in his Father's sight*”), e as críticas vertidas sobre algúns aspectos do *curriculum* académico da época<sup>1323</sup>, xuntamente coas carencias da incipiente

1319 “If civil society has the task of protecting the person, education has the task of producing persons.” John Locke, (1989), *Some Thoughts Concerning Education*, Oxford, Oxford University Press, 1989, p. 18; para a tradución española, (1986), *Pensamientos sobre la educación*, Madrid, Akal, 1986.

1320 “The links between ‘Some Thoughts’ and ‘Two Treatises’ are especially important; the former provides a training and educational programme for the development of a moral person, the latter places that person in the political arena.” Locke, (1989: 1).

1321 Locke, (1986: 73).

1322 “We must look upon our Children, when grown up, to be like our selves (...) We would be thought Rational Creatures, and have our Freedom (...)” Locke, (1989: 109).

1323 “Una gran parte de los estudios que están actualmente de moda en las escuelas de Europa y que entran ordinariamente en los programas de la educación, son de tal índole que un caballero puede, hasta cierto punto,

institución escolar<sup>1324</sup> que se poñen en evidencia, alentan as reclamacións dos que ven en Locke o baluarte da educación doméstica (“*a private Education*”) que erixe ás familias na lexítima autoridade para decidir respecto da educación dos fillos.

Pero esta interpretación dos *Pensamentos* de Locke debe ser matizada e aínda corrixida nalgúns aspectos; en primeiro lugar, aparte de deixar firmemente sentadas as obrigas dos pais no tocante á crianza, manutención e educación dos fillos, Locke manifesta no *Segundo tratado* que a potestade paterna sobre os fillos é limitada (por exemplo, os pais non poden dispoñer da vida e dos bens da súa prole); ábrese, pois, as portas a unha posíbel intervención coercitiva da autoridade pública para obrigar aos pais a cumprir cos seus deberes e sancionar, se fose necesario, o seu incumprimento. Por esta senda discorrerá o pensamento liberal contemporáneo, que se verá forzado a buscar un equilibrio entre as razoabeis aspiracións das familias de querer educar aos seus fillos de acordo co seu modelo de vida e as lexítimas imposicións do Estado democrático en relación á protección dos menores e ás consecuentes obrigacións que os pais contraen cos seus fillos. Por este motivo, o empeño por delimitar as respectivas atribucións das familias e do Estado en materia educativa constitúe unha temática recorrente do liberalismo contemporáneo. En segundo lugar, é necesario analizar máis polo miúdo o proxecto educativo de *Some Thoughts Concerning Education* para calibrar axeitadamente o alcance da educación (doméstica) que se presenta nesta obra; unha vez determinado o carácter do programa educativo proposto entenderase tamén o sentido das reticencias de Locke cara ao *curriculum* e a institución escolares.

A primeira vista, os escritos sobre educación de Locke<sup>1325</sup> adoptan o formato dun manual dirixido a pais e titores coa intención de dar unhas concisas recomendacións sobre a educación de nenos e mozos. Examinando máis de cerca estas reflexións de Locke en torno á educación, observamos que xiran arredor do tema da formación do xoven *gentleman*<sup>1326</sup> (o que non é

---

prescindir de ellos sin un gran descrédito para sí mismo, ni perjuicio para sus asuntos.” Locke, (1986: 130).

1324 “En cuanto al atrevimiento y la seguridad que los niños pueden adquirir en el colegio, en la sociedad de sus camaradas, se mezcla ordinariamente con tanta grosería y tanta presunción, que con frecuencia se ven obligados a olvidar cosas poco convenientes y malsanas. Desde que entran en el mundo, los hábitos adquiridos en el colegio tienen que desaparecer y dar lugar a mejores usos, a maneras verdaderamente dignas de un hombre bien educado. Si se considera hasta dónde el arte de vivir y de conducir, como se debe, sus asuntos por el mundo es radicalmente opuesto a estos hábitos de petulancia, de malicia y de violencia que se aprenden en el colegio, se convence uno de que los efectos de una educación privada valen infinitamente más que las cualidades de este género los padres retendrán a sus hijos en la casa para preservar su inocencia y su modestia como virtudes que se aproximan más a las de un hombre útil y capaz, y lo preparan mejor.” Locke, (1986: 98).

1325 Estes escritos non compoñen propiamente un tratado sistemático, senón que se atopan moitas veces espallados en forma de cartas remitidas a amigos e coñecidos preocupados pola educación dos seus fillos ou titorandos; tal foi certamente a propia orixe de *Some Thoughts Concerning Education*.

1326 Temática que non inauguran os *Pensamentos*, senón que xa contaba cunha importante tradición no pensamento inglés da que se nutre Locke; “*But in writing about the education of children, especially of the children of gentlemen's families, Locke did not invent a new subject-matter. There were many treatises, from as early as the sixteenth century, which addressed themselves to that topic. A number of the themes found 'Some*

sorprendente vendo a quen van dirixidas). O feito de que *Some Thoughts Concerning Education* se abra e se peche con sendas alusións directas á educación do mozo burgués<sup>1327</sup> resulta altamente significativo á hora de determinar as intencións que animan ao autor.

“El educar bien a los niños, es de tal modo el deber y la misión de los padres, y el bienestar y la prosperidad de las naciones depende tanto de ello, que yo quisiera llevar la convicción al corazón de todos; y que después de haber examinado lo que la fantasía, la costumbre o la razón enseñan sobre el caso, contribuyeran con su auxilio a extender esa convicción de que el modo de educar a la juventud, en relación con su diversa condición, es también el modo más fácil, breve y adecuado para producir hombres virtuosos, hábiles y útiles en sus distintas vocaciones; y que aquella vocación o profesión de que más debe cuidarse, es la del caballero. Porque si los de ese rango son colocados por la educación en el recto camino, ellos pondrán rápidamente en orden a los demás (...) Pero aquí solamente se han expuesto algunos puntos de vista generales, referidos al fin principal y a los objetivos de la educación, y pensados para el hijo de un burgués (...) No he tocado apenas más que aquellos capítulos que juzgué necesarios para la crianza de un joven burgués.”<sup>1328</sup>

As citas achegan algunhas claves valiosas para comprender as directrices xerais que orientan as concretas propostas pedagóxicas que se recollen en *Some Thoughts Concerning Education*: fálase de que hai que educar aos mozos en atención á súa condición ou rango, isto é, en función do seu particular *estatus* social; menciónase que a educación debe producir individuos que sexan, á vez, virtuosos e útiles; e, por último, faise especial fincapé na relevancia de formar ao *gentleman* debido ao posto dirixente que ocupará o día de mañá na sociedade. Todas estas claves permiten asegurar – segundo a interpretación de Mariano Fernández Enguita – que na devandita obra, Locke desenvolve un programa educativo de cariz funcional, carácter utilitario e marcadamente clasista<sup>1329</sup>; funcional, na medida en que se adapta ás funcións que cada un ten que levar a cabo na sociedade<sup>1330</sup>; utilitario, porque se trata de aprender o útil para a vida (segundo o

---

*Thoughts' is present in this earlier treatises.”* Locke, (1989: 8).

1327 Realmente, trátase da educación do mozo, é dicir, do varón: “*I have said He here, because the principal aim of my Discourse is, how a young Gentleman should be brought up from his Infancy, which, in all things, will not so perfectly suit the Education of Daughters; thought where the difference of Sex requires different treatment, 'twill be no hard matter to distinguish.*” Locke, (1989: 86). Como podemos comprobar na cita, a distinta maneira de educar a nenos e nenas xustifícase en base á súa heteroxénea bioloxía; non é difícil, pois, adiviñar que as diferenzas (psico-)somáticas entre homes e mulleres comportan pautas educativas diverxentes establecidas en función dos futuros roles sociais (sexualmente marcados) que terán que desempeñar.

1328 Locke, (1986: 26-27, 275).

1329 “Frente al ideal educativo humanista, basado en una supuesta naturaleza humana y con pretensiones, por ende, universalistas, postula una educación de corte funcional, utilitario y netamente clasista.” Locke, (1986: 9), no “Prólogo” de Mariano Fernández Enguita.

1330 Mariano Fernández Enguita sostén a tese de que, por este motivo, o proxecto educativo de *Some Thoughts* non ten como misión corrixir ou paliar as desigualdades sociais, “Locke está perfectamente convencido de que todo el mundo está bien donde está, de que no se trata de emplear la educación para acabar con las diferencias, sino de adaptarla a ellas.” en Locke, (1986: 15).



rol que lle corresponde a cadaquén); e clasista, porque reflicte a escala de valores da moral nobiliario-burguesa.

Se nos remitimos ao texto, son numerosas as pasaxes que abonan esta lectura; dende a perspectiva da análise de Fernández Enguita, cabe entender as críticas ao saber libresco, aos estudos enciclopédicos e á aprendizaxe das linguas clásicas posto que se opoñen ao criterio de utilidade<sup>1331</sup> que preside o programa educativo de Locke. Todos estes saberes e estudos resultan absolutamente inservíbeis para os cometidos apropiados ao *estatus* do *gentleman*.

“El latín y la ciencia, he aquí por lo que se grita, y se pone la mayor energía en el aprovechamiento de estas cosas, una gran parte de las cuales no pertenece a la misión de un caballero. Lo que le es preciso es que posea el conocimiento de los negocios [*the Knowledge of a Man of Business*], que su conducta esté de acuerdo con su rango y que obtenga en su país un lugar eminente y útil [*according to his Station*].”<sup>1332</sup>

Por tanto, tendo en conta que a actividade do cabaleiro pode orientarse tanto cara ao ámbito privado dos negocios como cara á esfera pública da política, a instrución que reciba deberá adestralo para desenvolverse con éxito en ámbalas dúas parcelas que corresponden a súa vocación (“*the Gentleman's Calling*”<sup>1333</sup>); unha instrución realmente útil é aquela que prepara ao xoven cabaleiro para os seus negocios (“*the way to fit a young Gentleman for Business*”<sup>1334</sup>). Así pois, debe ler e escribir correctamente, manexar o francés como lingua culta e franca e habituarse a levar os libros de contabilidade, para o que abonda con saber as catro operacións aritméticas básicas. Pode que o xoven *gentleman* desexa consagrarse (ou sexa chamado) á función pública como unha ocupación máis das que corresponden ao seu rango; neste caso, é recomendábel que a instrución verse sobre unha serie de materias relativas ao estudo da historia, a moral, a política e o dereito<sup>1335</sup>; o cultivo destas disciplinas que compoñen o *curriculum* destinado a instruír ao cabaleiro na arte de gobernar os asuntos públicos require familiarizarse – entre outros autores – coa obra de Aristóteles, Tito Livio, Cicerón e Puffendorf<sup>1336</sup>, de aí a importancia que para a

---

1331 “(...) reservemos nuestros esfuerzos para los estudios más necesarios, y, sobre todo, tengamos siempre fijos los ojos sobre lo que sería más útil en la vida para nuestro alumno.” Locke, (1986: 132).

1332 Locke, (1986: 131).

1333 “*To fit a Gentleman for the conduct of himself whether as a private man, or as interested in the government of his Countrey* (...)” Locke, (1989: 325), esta cita pertence ao “*Appendix III: Mr. Locke's extempore advice*”; como os propios editores indican, o escrito – publicado orixinalmente por Pierre Desmaizeaux – é habitualmente coñecido baixo este outro título: *Some Thoughts concerning Reading and Study for a Gentleman*.

1334 Locke, (1989: 230).

1335 “(...) un caballero, cuya vocación adecuada es el servicio a su país, y por tanto, le concierne más propiamente el conocimiento de la moral y la política. Y así, los estudios que corresponden de modo más inmediato a su vocación son los que tratan de las virtudes y los vicios, de la sociedad civil y del arte del gobierno, por tanto, también la ley y la historia.” especifica Locke no apartado de “*Algunas ideas acerca de la lectura y el estudio para un caballero*”, en Locke, (1986: 355).

1336 *Vid.* Locke, (1986: 241-243).

formación do *gentleman* teñen a lectura e o estudo en aras de agudizar o entendemento e de incrementar o coñecemento sobre estas materias, “a fin de prestar de ese modo servicios a su país”<sup>1337</sup>.

O programa de educación nobiliario-burguesa – tal como o define Fernández Enguita – inclúe como un dos seus sinais de identidade característico a adquisición de certos hábitos asociados ao comportamento apropiado dun *gentleman* e que poderíamos englobar dentro do apartado das “boas maneiras”; trátase dun conxunto de cualidades identificadas coa urbanidade (“*Civility*”) das que debe facer gala o mozo ben educado (“*well-bred*”) para desenvolverse no (seu) mundo. Se repasamos a lista destas “virtudes sociais” (como as denomina Locke), decatámonos de que encaixan perfectamente dentro do que poderían ser as recomendacións xerais dun breve manual de protocolo e etiqueta da época; sendo a cortesía a principal virtude social que debe adornar a conduta do *gentleman*, deplóranse as faltas cometidas contra as boas maneiras por parte das xentes mal-educadas (“*ill-bred*”): a rudeza, a burla, o espírito de contradición, a excesiva cerimoniaisidade, o interromper ás persoas cando están falando, etc.<sup>1338</sup>

A formación do pupilo complétase e culmina coa asimilación das virtudes esenciais do bo burgués: reputación, honor, virilidade, xustiza e prudencia; reputación e honor son cualidades necesarias para ser aceptados por parte da comunidade (familiar ou de clase), por tanto, a mala reputación e o deshonor significan a exclusión do grupo<sup>1339</sup>; a virilidade sintoniza á perfección coas virtudes propias da moral cabalesca, a saber, o valor e a fortaleza, opostas tanto á covardía como á temeridade<sup>1340</sup>. O sentido do xusto e do inxusto non pode aflorar no discípulo ate que este non teña adquirido a idea de propiedade; a partir dese intre debe aprender a valorar os bens propios e respectar os alleos en atención aos dereitos do *meum* e *tuum*<sup>1341</sup>; a prudencia (“*Wisdom*”), “la cualidad de un hombre que conduce en el mundo sus asuntos con habilidad y precisión”<sup>1342</sup>, aparece ligada ás virtudes privadas do autodomínio e a economía de esforzos da moral burguesa<sup>1343</sup>.

En conclusión, á vista do *vademecum* pedagóxico que se recolle nas pasaxes de *Some Thoughts Concerning Education*<sup>1344</sup>, Fernández Enguita reafírmase na tese de que se trata dun

---

1337 Locke, (1986: 243).

1338 *Vid.* Locke, (1986: 197-205).

1339 *Vid.* Locke, (1986: 61-62).

1340 *Vid.* Locke, (1986: 157-164), §115, onde resoan os ecos da concepción aristotélica da excelencia moral como término medio entre dous extremos viciosos.

1341 *Vid.* Locke, (1986: 150-151).

1342 Locke, (1986: 195).

1343 *Vid.* Locke, (1986: 20); “Prólogo” de Mariano Fernández Enguita.

1344 A seguinte cita podería sintetizar perfectamente este *vademecum* educativo que acabamos de expoñer: “*That which every Gentleman (that takes any care of his Education) desires for his Son, besides the Estate he leaves him, is contain'd (I suppose) in these four Things; Virtue, Wisdom, Breeding, and Learning.*” Locke, (1989: 194).

proxecto educativo marcadamente clasista dirixido – en exclusiva – aos fillos da nobreza e da burguesía e que, en consecuencia, está moi lonxe de albergar calquera aspiración de carácter universalista:

“(…) no han dejado de hacerse toda suerte de cabriolas para indicar una dimensión universalista en la teoría educativa de Locke. Esta se habría ocupado en exclusiva de la educación del caballero debido tan solo a su peculiar profesión, o habría alimentado la idea de que la educación de la nobleza y de la burguesía traería tras de sí la educación de todos. No falta tampoco quien pretende que sus ideas son directamente aplicables a todos, o que deben serlo porque, siéndolo su teoría del entendimiento humano, de la que los *Thoughts* no serían sino un apéndice práctico, no podría dejar de ser así. O que en su obra pueden distinguirse unos principios generales extensibles a toda empresa educativa y unas normas particulares referidas a los hijos de los *gentlemen* (...) Estas pretensiones, sin embargo, se llevan mal con los propósitos formulados por Locke, y mucho peor con algunos aspectos que considera básicos de la educación, como el que ésta se lleve a cabo en la propia casa, el que sea encomendada a un tutor de confianza o el destacado lugar que ocupan en ella la esgrima, la equitación, el baile y las buenas maneras, por poner un ejemplo.”<sup>1345</sup>

Unha interpretación de corte universalista que transcende a condición do *gentleman* é a que propoñen os Yolton colocando o acento no programa de educación moral que contén *Some Thoughts Concerning Education*, dirixido a converter ao neno en persoa, isto é, nun suxeito libre, racional e moral<sup>1346</sup>. De tal modo que o proxecto educativo lockeano, ao rebasar os límites da clase social, adquiriría un ton máis xenérico, apuntando cara ao obxectivo último da formación do carácter moral que pasa pola adquisición da virtude: “pongo la virtud como la primera y la más necesaria de las cualidades que corresponden a un caballero”<sup>1347</sup>.

Ao igual que no *Segundo tratado*, onde a luz natural nos permite coñecer a lei natural ou divina, tamén en *Pensamientos sobre la educación* a moralidade se fundamenta na racionalidade, se ben agora se recalca a idea do control da razón sobre os desexos e as paixóns; do mesmo xeito

---

1345 Mariano Fernández Enguita, “Prólogo”, en Locke, (1986: 16).

1346 “It would be only a slight exaggeration to say that Locke’s ‘Some Thoughts’ is mainly a treatise on moral education. Virtue is the health of the soul, the aim of education is to produce a healthy, virtuous person. While Locke writes about educating the son of a gentleman, his treatise is less about gentlemen than it is about developing a moral character. Morality was not limited to gentlemen, although there is greater importance for such persons to be virtuous (...) Locke’s concept of man and his views about right conduct are most strongly revealed in this work. ‘Some Thoughts’ is in effect a manual on how to guide the child to virtue.” “Introduction”, en Locke, (1989: 18). Mariano Fernández Enguita non é alleo a esta lectura de *Pensamientos*, posto que tamén recoñece o lugar privilexiado que ocupa a educación moral en Locke: “La educación a los ojos de Locke tiene, ante todo, un carácter moral; tiene por objeto formar hombres que tengan conciencia de su dignidad, provistos de buenos hábitos, discretos más que instruidos. Locke pertenece a esa escuela de pedagogos que pone las cualidades morales por encima de las intelectuales.”, na nota 1 das páxinas 65-66 do “Prólogo”, en Locke, (1986: 16).

1347 Locke, (1986: 189).

que a fortaleza do corpo se mide pola resistencia á fatiga, así tamén a fortaleza do espírito (“*Mind*”) reside en resistir aos apetitos, por tanto, a virtude non consiste en carecer de paixóns, senón en dominalas gobernándose pola razón e rexeitando as satisfaccións das propias inclinacións.

“Y el gran principio o fundamento de toda virtud y mérito estriba en esto, en que un hombre sea capaz de rehusarse la satisfacción de sus propios deseos, de contrariar sus propias inclinaciones y seguir solamente lo que su razón le dicta como lo mejor, aunque el apetito le incline en otro sentido.”<sup>1348</sup>

Así, mentres o home virtuoso se guía pola razón, o home vicioso é arrastrado polos seus desexos; por este motivo, é de vital importancia que o home someta a parte irracional da natureza humana ao control da razón; neste cometido ten un papel crucial a aprendizaxe moral que – dende moi pequenos – debe ensinalles aos educandos a dominar os seus desexos. Ademais, tendo en conta as teses contrarias aos innatismo expostas no *Ensayo sobre el entendimiento humano*, a educación moral faise absolutamente imprecindíbel, xa que nin hai ideas morais innatas, nin temos unha noción innata de deus, e tampouco posuímos unha inclinación natural cara á virtude (senón, máis ben, unha aversión cara ao que nos causa dor e unha tendencia a buscar o que nos proporciona pracer ou satisfacción). Xa que a tarefa de formar moralmente ao menor para convertilo en persoa é ineludíbel, a pregunta que xorde inmediatamente é cómo educar ao neno na virtude. Locke contesta que durante a infancia é de gran importancia o exemplo dos pais, o titor e os restantes adultos que rodean ao neno<sup>1349</sup>; pouco a pouco, o menor irá adquirindo e desenvolvendo a virtude por medio do exercicio, da práctica (“*more by Practice than Rules*”), ate que chegue a converterse nun hábito (“*Custom*”) que defina a conduta do mozo ben educado que se guía con rectitude<sup>1350</sup>. Todo o que este rapaz necesita saber sobre a moral pódoo atopar na Biblia, polo que se desaconsella a lectura dos tratados de ética (coa salvedade do *De Officiis* de Cicerón)<sup>1351</sup>.

Neste contexto hai que retomar novamente as críticas aos estudos académicos, ao saber libresco e á institución escolar: son inútiles no empeño de preparar aos alumnos para as funcións que terán que desempeñar o día de mañá na sociedade e tampouco serven para formar o carácter moral. Especialmente no tocante á virtude, a educación doméstica a cargo dun titor amosa todas as súas vantaxes sobre a instrución escolar<sup>1352</sup>; a escola pode transmitir aos educandos unha serie

---

1348 Locke, (1986: 66).

1349 *Vid.* Locke, (1986: 103, 116).

1350 *Vid.* Locke, (1986: 71-72, 154-155, 242).

1351 *Vid.* Locke, (1986: 242).

1352 “*And if a young Gentleman, bred at home, be not taught more of them than he could learn at School, his Father has made a very ill choice of a Tutor.*” Locke, (1989: 131).

de coñecementos acerca de diversas materias, pero non resulta axeitada para educar na virtude debido aos malos hábitos que se adquiren nos colexios e ao enorme número de alumnos que impiden unha atención pormenorizada que a formación moral require<sup>1353</sup>. Pero Locke non quere dar a entender que a instrución (“*learning*”) sexa absolutamente inservíbel, o que ocorre é que habitualmente se tende a asociar a educación coa transmisión de coñecementos, e esquécese que as súas aspiracións son moito máis ambiciosas:

“La lectura, la escritura, la instrucción, todo lo creo necesario, pero no creo que sea la parte principal de la educación (...) La instrucción es necesaria, pero no debe colocarse sino en segundo lugar, como un medio de adquirir cualidades más altas.”<sup>1354</sup>

Pero, ¿que clase de virtude é esta da que fala Locke con tanto apaixonamento ate o extremo de considerala o obxectivo máis valioso que debe acadar a educación?<sup>1355</sup> Evidentemente, non se trata tan só das virtudes sociais das boas maneiras (“*politeness*”, “*gracefulness*”), nin unicamente das cualidades apreciadas pola moral cabalesca (“*honour*”, “*courage*”), e tampouco obedece exclusivamente aos valores da burguesía (“*self-control*”, “*industry*”). A noción lockeana da virtude reflicte máis ben un heteroxéneo conglomerado configurado por esta serie de virtudes que acabamos de enumerar, que á súa vez se combinan cun conxunto de virtudes cristianas secularizadas<sup>1356</sup>, ocupando estas últimas o rango máis elevado da escala de valores presente en *Some Thoughts Concerning Education*. É nesta vertente cristiana da virtude – en tanto que concreción da lei natural – na que se apoian os Yolton para xustificar a súa interpretación de que a través da educación Locke promove a futura integración do mozo en dúas comunidades: a humanidade e a sociedade civil<sup>1357</sup>.

Así, a tarefa de moralización que se propón como o principal obxectivo da educación (e que vai indisociabelmente unida ao desenrolo da racionalidade) viría ser, ao mesmo tempo, un labor de humanización e de socialización; humanización, posto que a través do cultivo da razón e a

---

1353 “Pero cómo un niño pueda adquirir el talento del trato, el arte de resolver sus asuntos en el mundo por haber sido colocado en medio de un grupo de niños disipados, de camaradas de todas clases, por haber aprendido a querellarse a propósito del trompo, o a hacer trampas en el juego, eso me es imposible comprenderlo (...) y lo que, por otra parte, carecería de resultado (suponiendo que el maestro tuviese tiempo de estudiar y de atender a los defectos individuales y a las malas inclinaciones de cada escolar), puesto que el niño, durante la mayor parte de las veinticuatro horas de cada día, está necesariamente abandonado a sí mismo o al influjo pernicioso de sus camaradas, influjo más fuerte que todas las lecciones del maestro.” Locke, (1986: 99-100).

1354 Locke, (1986: 208).

1355 “(...) *Vertue, which is the hard and valuable part to be aimed at in Education* (...)” Locke, (1989: 132).

1356 Por exemplo, a piedade, a xenerosidade, a humildade, a bondade, a compaixón. A moral cristiana tamén se deixa translucir á hora de falar dos vicios que o home virtuoso debe evitar: a crueldade, a vaidade, a mentira, o orgullo, a gula, a avaricia, o egoísmo, a vinganza, etc., *vid.* Locke, (1986: 116).

1357 “*The individualism of his philosophy is nicely balanced by his twin concepts of the community of mankind and the civil polity. The person as a moral being belongs to both communities; both communities set the standards for and preserve the values of Locke's morality. Locke's person is, in short, a socialized and Christianized individual.*” “Introduction”, en Locke, (1989: 1-2).

moralidade se trata de educar ao neno para que se convirta en membro da humanidade; a medida que os menores interiorizan as virtudes morais (nas que cristalizan os valores cristianos), aprenden a familiarizarse cos ditados da lei natural (que non é outra que a lei de deus) que os obriga a respectar aos demais seres humanos<sup>1358</sup>. Socialización, posto que esta mesma educación moral (asentada sobre o dominio racional das paixóns) transforma progresivamente ao neno nun individuo socializado; dado o forte vencello que existe entre a lei natural e a lei civil, a asimilación progresiva das virtudes comporta non só a interiorización da lei moral, senón que, asemade, prepara ao mozo para a súa entrada na sociedade, converténdoo nun cidadán responsábel que respecta as leis<sup>1359</sup>.

A pesar das conexións que existen entre o *Segundo tratado* e os *Pensamientos*, que os Yolton se encargaron de poñer de manifesto, subsiste a dúbida de se – máis alá da súa contribución á socialización do individuo – as virtudes que aparecen nesta última obra puidesen ser consideradas virtudes políticas en sentido estrito; repasando a nómina das virtudes lockeanas, máis ben dá a impresión de todo o contrario: algunhas son virtudes morais que prescriben o respecto cara aos restantes seres humanos e outras poderían ser asimiladas a unhas virtudes sociais, necesarias para a convivencia en comunidade, pero máis alá disto non se albiscan virtudes propiamente políticas.

Por outra parte, e seguindo coa temática das virtudes, parece que Locke ten que executar un difícil equilibrio entre o pragmatismo e o moralismo: entre o afán utilitario que une a educación á función social (sempre segundo o *estatus* socio-económico) e o discurso ético da rectitude moral; semella como se en *Pensamientos sobre la educación* unha emerxente visión burguesa da educación se abrise paso entre os elementos típicos da tradicional narrativa clásica acerca da excelencia moral. Noutra orde de cousas, xa se indicou que a preferencia pola educación doméstica – que lle outorga aos pais a autoridade educativa exclusiva – elimina dunha tacada calquera análise sobre a delimitación e a distribución das competencias educativas entre as familias e o Estado, ademais de relegar a un lugar meramente subordinado a reflexión sobre a escola; son problemáticas que, en cambio, si vai ter que abordar o liberalismo contemporáneo. Nas teorías políticas de Locke, Stuart Mill e Rawls atópanse suficientes elementos para dar conta

---

1358 “To guide one's self by the law of nature and reason is not merely to live an orderly and virtuous life; it is to have the very essence of humanity (...) Education literally humanizes the child by bringing him to reason and virtue, the defining marks of man and of that community of mankind which was so important for Locke.” “Introduction”, en Locke, (1989: 25).

1359 “A close examination of 'Some Thoughts', of his recommendations for working with children so that they acquire the virtue and wisdom necessary for living in the world, reveals a complex and detailed set of beliefs about adults and children. There are some important continuities between this aspect of that work and his account of civil society in 'Two Treatises' (...) education for Locke provides the character-formation necessary for becoming a person and for being a responsible citizen.” “Introduction”, en Locke, (1989: 3).

dunha reflexión acerca da educación e, porén, para poder afirmar que integran o que demos en chamar “concepcións políticas da educación liberal”, pero aínda que os trazos da familia liberal son claramente perceptíbeis nos tres filósofos, cómpre distinguir os variados matices das súas reflexións para apreciar as diversas sensibilidades que configuran a educación liberal.

Como acabamos de explicar, o receitario pedagóxico de Locke para a formación do *gentleman* outorga en exclusiva á familia a autoridade educativa, polo que falando propiamente podemos describilo como un programa de educación doméstica, coa salvedade de que tal programa contempla tamén todo o necesario para que o educando poida desempeñar o día de mañá con éxito as funcións que lle correspondan na sociedade.

En Stuart Mill xa atopamos unha concepción política da educación no amplo sentido da palabra, non só pola súa defensa da formación política da cidadanía a través da participación nas institucións do Estado, senón tamén pola súa teima en encaixar os requerimentos estatais en materia educativa cos dereitos dos pais, tratando de protexer a liberdade dos proxenitores á hora de tomar as decisións que afectan á educación dos fillos, á vez que somete ás familias aos imperativos legais que recortan o poder paterno.

Pola súa parte, Rawls pensa a educación política dos cidadáns en función do contexto das sociedades pluralistas. A preocupación por compatibilizar o liberalismo co pluralismo lévaos a separar o liberalismo político do liberalismo comprensivo, pero a neutralidade da concepción política da xustiza respecto dos distintos ideais de vida boa podería verse comprometida pola promoción institucional dun corpo de virtudes cívicas das que precisa a democracia liberal. En conclusión, o reto ao que Rawls ten que facer fronte pasa por buscar o encaixe destas virtudes políticas dentro dunha sociedade democrática culturalmente heteroxénea.

### **2.2.3. As virtudes cívicas liberais: problemas, obxectivos, espazos e contidos.**

Nesta sección aproximámonos a algunhas das reflexións máis importantes en torno ás virtudes cívicas no seo da recente teoría política liberal. Empezaremos por examinar o conflitivo estatuto que teñen as virtudes cívicas na doutrina liberal para, a continuación, pasar revista á nómina das virtudes liberais máis recorrentes, presentando os lugares que os pensadores liberais consideran máis idóneos para a aprendizaxe das virtudes cívicas. O problemático estatuto das virtudes cívicas no liberalismo fôrzanos a ter que emprender nos próximos epígrafes sendas incursións no terreo da autonomía e da participación para examinar a relación que gardan coas virtudes liberais. Conforme a este guión, trataremos de contestar a algunhas preguntas fundamentais que acaparan a atención do debate liberal acerca das aptitudes, capacidades e responsabilidades dos cidadáns en democracia: ¿por que para un liberal resultan problemáticas as virtudes cívicas?, ¿en que medida interesan as virtudes públicas ao liberalismo?, ¿cales son as

principais virtudes cívicas liberais?, ¿onde se aprenden as virtudes políticas?, ¿que lugar ocupa a escola pública na formación da cidadanía?, ¿que relación gardan as virtudes cívicas coa autonomía?, ¿a participación política é unha virtude liberal?

A importancia destas cuestións estriba no tratamento crítico que os liberais teñen aplicado ás virtudes cívicas<sup>1360</sup>, achegando substanciosas claves para reflexionar sobre a natureza, contido e xustificación da educación política para a cidadanía; precisamente é esta desconfianza inicial de moitos liberais respecto das virtudes cívicas e da educación política a que obriga a unha axeitada fundamentación democrática das virtudes públicas e da formación da cidadanía. Nesta medida, tanto as propostas como as cautelas amosadas polos pensadores liberais son de enorme utilidade para cavilar sobre o significado dunha teoría política da educación democrática.

A temática das virtudes cívicas no liberalismo oscila, nun movemento de vaivén, entre dúas posturas ou polos extremos: por unha banda, o polo crítico, por outra parte, o polo apoloxético. O polo crítico caracterízase pola ignorancia das virtudes cívicas ou, nunha versión máis moderada, se define pola rebaixa no rango outorgado ás virtudes cívicas que, sen seren rexeitadas, deixa entrever sen embargo unha posta en dúbida das mesmas; os escépticos dos valores cívicos confían na eficiencia dunha maquinaria institucional ben engraxada, auxiliada por un *corpus* legal capaz de funcionar cun mínimo de virtudes cívicas (ou incluso baixo a total ausencia de preocupación polos asuntos públicos).

“Muchos liberales clásicos creyeron que – aun sin una ciudadanía particularmente virtuosa – la democracia liberal podía asegurarse mediante la creación de controles y equilibrios. Dispositivos institucionales y procedimentales como la separación de poderes, el poder legislativo bicameral y el federalismo servirían en conjunto para bloquear el paso a los posibles opresores. Incluso en el caso de que cada persona persiguiera su propio interés sin ocuparse del bien común, un conjunto de intereses privados podría controlar a otro conjunto de intereses privados.”<sup>1361</sup>

Como admiten estos dous politólogos (liberais heterodoxos), esta postura deu pé a frecuentes

---

1360 “Sin embargo, algunos de los trabajos más interesantes acerca de la importancia de la virtud cívica fueron hechos por liberales como Amy Gutmann, Stephen Macedo y William Galston.” Kymlicka e Norman, *art.cit.*, p. 20. De entre a variada produción liberal en torno ás virtudes cívicas, podemos destacar os seguintes traballos: «Ethics»: “*Symposium on Citizenship, Democracy and Education*”, vol. 105, april 1995, number 3, Chicago, The University of Chicago Press; Galston, William A., *Liberal Purposes. (Goods, Virtues, and Diversity in the Liberal State)*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002; Gutmann, Amy, *op. cit.*; Macedo, Stephen, *Liberal Virtues. (Citizenship, Virtue, and Community in Liberal Constitutionalism)*, Oxford, Clarendon Press, 1991; Macedo, Stephen, *Diversity and distrust. (Civic Education in a Multicultural Democracy)*, Cambridge, Harvard University Press, 2003; Macedo, S. and Wolf, P. J., (eds.), *Educating citizens. (International Perspectives on Civic Values and School Choice)*, Washington D.C., Brookings Institution Press, 2004; McDonough, K. and Feinberg, W., *Citizenship and Education in Liberal-Democratic Societies. (Teaching for Cosmopolitan Values and Collective Identities)*, Oxford, Oxford University Press, 2005.

1361 Kymlicka e Norman, *art.cit.*, pp. 13-14.



críticas, como que no liberalismo hai un acusado desequilibrio entre os dereitos e os deberes dos cidadáns (cando non un clamoroso esquecemento das obrigacións cívicas), ou de que os obxectivos dos liberais atinxen unicamente á lexitimación dos dereitos individuais e das institucións da democracia formal<sup>1362</sup>. Esporeados por estas críticas e/ou pola toma de conciencia da insuficiencia dos mecanismos procedimentais e do aparato institucional, moitos liberais foron asumindo a defensa das virtudes cívicas<sup>1363</sup>; xorde así o que antes denominábamos o polo apoloxético: o recoñecemento da necesidade de contar na sociedade coa presenza de cidadáns virtuosos para o sostemento da democracia liberal, cúa pervivencia cara ao futuro non queda suficientemente garantida polas cualidades intrínsecas do ordenamento xurídico-institucional en vigor.

“(…) la salud y la estabilidad de una democracia moderna depende, no sólo de la justicia de su 'estructura básica', sino también de las cualidades y las actitudes de sus ciudadanos (...) ha quedado claro que los mecanismos institucionales de carácter procedimental que tratan de equilibrar el interés propio no son suficientes y que se requiere cierto nivel de virtud cívica y de espíritu público.”<sup>1364</sup>

Esta tensión entre, por unha parte, a necesidade e/ou recoñecemento das virtudes cívicas e, por outra parte, o seu cuestionamento ou rebaixa, manifesta de forma axeitada o problemático *estatus* que posúen as virtudes cívicas no liberalismo e que se traduce nun dilema cúa (re)solución de compromiso pasa pola creación dunha «virtude limitada»<sup>1365</sup>.

Chegados a este punto, a seguinte cuestión á que necesario responder é: ¿cal é a causa do difícil encaixe das virtudes cívicas dentro do liberalismo? O complicado acomodo das virtudes cívicas dentro do liberalismo explícase en función das súas propias bases doutrinais; a íntima conexión entre autonomía, pluralismo e neutralidade do Estado coloca o discurso sobre a cidadanía virtuosa nunha situación comprometida. A posición hexemónica que ocupa o concepto de «autonomía», concebida principalmente como non-interferencia ou non-intromisión, isto é, entendida como liberdade negativa, deriva en lóxica e coherente defensa do pluralismo. Nas altamente complexas sociedades contemporáneas existen distintos modos de vida resultado da coexistencia de diversas concepcións do ben (que, sendo racionais, son igualmente estimabeis e respectabeis); en consecuencia, o liberalismo postula a liberdade de cada individuo para levar a cabo o seu estilo de vida desexado, conforme a súa idea de ben, sin ser interferido por outro

---

1362 Kymlicka e Norman, *art.cit.*, pp. 20.

1363 *Vid.* Kymlicka e Norman, *art.cit.*, pp. 14.

1364 Kymlicka, (2003: 342-343).

1365 Recollo a expresión de Javier Peña, quen afirma que “si atendemos a las propuestas liberales, podemos ver que aun las que más destacan la importancia de la virtud, insisten en el lugar secundario y limitado que ha de tener en la política.” Peña, (C., 2003: 94).

individuo, grupo, a sociedade no seu conxunto ou (especialmente) o Estado<sup>1366</sup>.

Neste marco conceptual cobra tamén valor o concepto liberal – negativo – de tolerancia: respectar, aceptar, ou cando menos, non interferir nos xeitos de vivir dos individuos que derivan da pluralidade de crenzas existentes na sociedade; así expresada, a tolerancia é unha virtude moi recomendábel para os individuos que aspiran á convivencia, pero para o poder político convértese nun imperativo político que esixe a neutralidade do Estado; deste modo, a secuencia autonomía-pluralismo-tolerancia complétase engadíndolle -neutralidade: o Estado neutral non debe tomar partido a favor de ningunha das diferentes (e, lémbrese, igualmente estimabeis) concepcións do ben. O recoñecemento e a posta en valor do *factum* do pluralismo deriva nun compromiso coa neutralidade axiolóxica por parte do Estado; o poder político, especialmente o executivo, debe manter unha xusta equidistancia (baseada no respecto e a tolerancia) cara ás heteroxéneas formas de vida (boa) que coexisten na comunidade política, non privilexiando nin discriminando a unhas fronte a outras. Esta neutralidade da que debe facer gala o Estado significa distanciarse tanto do paternalismo como do adoutramento estatal para evitar a imposición ideolóxica de certos valores ou estilos de vida. Así, o Estado neutral ubícase nas antípodas do «Estado-familia»<sup>1367</sup> que, conculcando a autonomía dos individuos para perseguir os seus proxectos vitais, tutela aos súbditos como se fosen incapaces de determinar *motu proprio* o seu ideal de existencia humana. Pero este Estado liberal – valorativamente aséptico – apenas deixa espazo para unha ética cívica baseada na responsabilidade e o compromiso dos cidadáns<sup>1368</sup>; efectivamente, o resultado lóxico desta postura netamente liberal é o receo (sobre todo, dos ortodoxos) ante as virtudes cívicas, en tanto que consideran que promoven un determinado modelo de vida asentado nun compromiso firme coa esfera pública, é dicir, coa participación política en detrimento doutros posíbeis estilos de vida (máis desexados polos liberais), centrados no ámbito das actividades domésticas (familia) e/ou privadas (negocios) que delimitan o reino da liberdade negativa que é necesario protexer. Estas aseveracións agudízanse moito máis ao referirse á promoción pública das virtudes cívicas a través das institucións educativas do Estado; as cautelas propias do liberalismo obrigan a encorsetar, na súa xusta medida, a marxe de manobra das autoridades educativas gubernamentais, vixiando que o Estado non asuma aquelas funcións educativas que sobrepasen as fronteiras do que lexitimamente lle

---

1366 “No es de extrañar que los liberales hayan tendido a recelar de las apelaciones al bien común y la virtud. Puesto que ponen en primer plano la defensa de los derechos y libertades individuales, temen que la invocación del interés colectivo y la atribución de su determinación a los ciudadanos virtuosos desemboque en interferencia del poder político.” Peña, (C., 2003: 90).

1367 *Vid.* Gutmann, (2001: 41-47).

1368 “Y en ese planteamiento poco lugar puede quedar para la idea de la moralidad pública, y en particular para el discurso de la virtud, que en todo caso tendría su espacio propio en el interior de las diversas concepciones religiosas, filosóficas y morales.” Peña, (C., 2003: 93).

corresponde; deste xeito, conforme tamén á teoría política liberal, no ámbito educativo o Estado non debe pasar dos seus límites, debe ser un Estado mínimo; ten que evitar promover calquera concepción particular do ben, mantendo a súa equidistante neutralidade respecto de todas elas. Dadas estas premisas, o reto dos liberais estriba en atopar unha saída ao dilema 'necesidade ou desconfianza' en relación coas virtudes cívicas: ¿como achar o xeito de contar co apoio das virtudes públicas para afianzar a orde liberal, sen que iso implique caer nun tipo de Estado que conculque a liberdade negativa e o pluralismo?

A pesar da dificultade do liberalismo para promover unha moral pública dende os poderes políticos debido á neutralidade valorativa do Estado, atópanse na teoría liberal diversas tentativas en defensa das virtudes cívicas; así, por exemplo, Rawls reconece explicitamente a importancia das cualidades dos cidadáns para afianzar a democracia<sup>1369</sup>, asegurando que a defensa da neutralidade do Estado non é incompatíbel coa promoción pública das virtudes cívicas:

“Aun si el liberalismo político busca un suelo común y es neutral de propósitos, vale la pena destacar que ello no le impide afirmar la superioridad de determinadas formas del carácter moral y estimular determinadas virtudes morales.”<sup>1370</sup>

En consecuencia, a noción das virtudes políticas (“*political virtues*”)<sup>1371</sup> forma parte das ideas políticas do ben<sup>1372</sup> que integran a concepción (tamén política) da xustiza como equidade. Nesta mesma medida, constitúen virtudes estritamente políticas que “perfilan el ideal de un buen ciudadano de un Estado democrático”<sup>1373</sup>; por tanto, a admisión das virtudes políticas non implica privilexiar unha particular concepción comprensiva do ben a expensas doutras, posto que as virtudes da cooperación social equitativa non recollen os valores de ningunha doutrina

---

1369 “(...) las virtudes políticas vienen identificadas y justificadas por la necesidad de que se den ciertas cualidades de carácter en los ciudadanos de un régimen constitucional justo y estable.” Rawls, (2004: 229), nota 29 a pé de páxina do autor.

1370 Rawls, (2004: 228).

1371 “(...) las virtudes de civilidad, de tolerancia, de razonabilidad y del sentido de equidad (...)” Rawls, (2004: 228).

1372 Respecto das ideas do ben, hai que ter presente que servían de soporte á teoría política da xustiza, no sentido no que nolo lembraba Rawls: “(...) *ideas of the good may be freely introduced as needed to complement the political conception of justice, so long as they are political ideas, that is, so long as they belong to a reasonable political conception of justice from a constitutional regime. This allows us to assume that they are shared by citizens and do not depend on any particular comprehensive doctrine.*” Rawls, (1996: 194). Dentro desta visión política do ben incluíríanse os chamados “bens primarios”, os dereitos e as liberdades básicas, un marco de oportunidades, as bases sociais para o autorrespeto, e – isto interésanos especialmente – as virtudes políticas, que unha concepción da xustiza como equidade demanda dos cidadáns; así o indica Álvarez Yáguez: “Os fins comúns, no sentido de bens, non son alleos a esta concepción política da xusticia. Esta non é unha noción procedimentalista, inclúe valores, contidos substantivos, como son as virtudes da cooperación social equitativa: civilidade, tolerancia, razoabilidade, sentido da equidade. Este concepto de xusticia entraña pois a defensa dun determinado carácter moral. Unha sociedade que basea a súa concepción da xusticia na existencia dun consenso entrecruzado ten esixencias estrictas respecto das actitudes do cidadán, como é o deber de civilidade para que estes estean dispostos a escoitar e dar razóns das súas propostas políticas dentro do marco restrictivo do «uso da razón pública».” Álvarez Yáguez, (2000: 73).

1373 Rawls, (2004: 229).

comprehensiva particular; “así, pues, hay que distinguir las virtudes políticas de las virtudes que definen modos y estilos de vida característicos de doctrinas comprensivas religiosas y filosóficas”<sup>1374</sup>. Asemade, o feito de incluír as virtudes políticas no concepto de xustiza como equidade tampouco supón caer na reivindicación dun Estado perfeccionista que por medio da actuación estatal impoña determinados fins vitais aos cidadáns, de tal modo que – segundo o exemplo do propio Rawls – un Estado que promova as virtudes da convivencia democrática a través de políticas públicas encamiñadas a combater o racismo e a intolerancia relixiosa, non se converte por este motivo nun Estado perfeccionista<sup>1375</sup>, que por medio da actuación estatal impoña determinados fins vitais aos cidadáns. En resumidas contas, a implementación pública das virtudes políticas viría ser totalmente coherente coa fundamental distinción rawlsiana entre o liberalismo político e o liberalismo comprensivo.

A resolución da tensión entre a aceptación e o cuestionamento das virtudes no liberalismo pasa por diferentes posturas que manifestan os múltiples graos que adopta o compromiso liberal coa promoción pública da virtude e, por ende, coa formación política dos cidadáns. Debido ao extenso e variopinto tratamento liberal das virtudes cívicas, non levaremos a cabo unha exposición pormenorizada – autor por autor e virtude a virtude –, senón que trazaremos as liñas xerais do discurso liberal acerca da educación cívica, tratando de poñer en evidencia os seus aspectos máis controvertidos. Conforme a este plan, centraremos a nosa atención nos fins, contidos e espazos propios da educación cívica liberal, tratando de contestar a tres cuestións fundamentais: ¿para que debe servir a educación cívica, en opinión dos pensadores liberais?, ¿que virtudes cívicas defende o liberalismo?, e, ¿onde se aprende a ser un bo cidadán?

Hai que empezar por contestar á primeira cuestión, pois os contidos se fixan en función dos obxectivos, de tal modo que o ideal de cidadanía determina o tipo de capacidades que cómpre cultivar nos cidadáns; un ideal liberal ortodoxo, estritamente formal, reduciría a cidadanía a súa faceta legal, de xeito que un individuo cumpriría cos seus deberes cívicos acatando as leis e

---

1374 *Idem.*

1375 “(...) *the crucial point is that admitting these virtues into a political conception does not lead to the perfectionist state of a comprehensive doctrine.*” Rawls, (1996: 194). As diferenzas co republicanismo organicista de Aristóteles, que compromete ao Estado nun proxecto ético, resultan palmarias: “(...) no se da en él el carácter particular que en Aristóteles tenía la identificación entre ética y política. La diferencia reside, sobre todo, en que Rawls, como buen contractualista, limita la cuestión de la felicidad al marco individual desvinculando el elemento ético del eudemonista. Toda la teoría ético-política aristotélica está montada sobre la base de fomentar la felicidad de los individuos a través del ejercicio de una actitud (*sic*) o praxis virtuosa mediante el esfuerzo de todos los ciudadanos. Las teorías contractualistas, por el contrario, se escudan en la distinción entre el ámbito de lo público y lo privado para reducir esa preocupación al último de ellos y crear un mero marco de convivencia que permita desarrollar tal actividad eficazmente. El establecimiento de unas instituciones marco que sepan configurar un esquema dentro del cual haya de desplegarse la actividad social se convierte, pues, en un *prius* necesariamente anterior a toda preocupación por la virtud en el sentido aristotélico.” Fernando Vallespín, (1985), *Nuevas teorías del Contrato Social: John Rawls, Robert Nozick y James Buchanan*, Madrid, Alianza, 1985, p. 55.

coñecendo os dereitos e obrigacións que lle corresponden como cidadán, pero o modelo ortodoxo non esgota as propostas de cidadanía liberal que son suficientemente flexibeis como para poder integrar unha variada nómina de virtudes cívicas. Nas propostas que se acostuman etiquetar como “liberalismo de esquerdas”, “liberalismo republicano” e “liberalismo democrático” prevalece a idea de que o suxeito político debe ser un cidadán libre e autónomo. Así, por exemplo, explorando a relación entre educación e cidadanía, ou mellor dito, “la relación entre una educación liberal y la condición de ciudadano”<sup>1376</sup>, Martha Nussbaum chega á conclusión de que unha educación liberal ten que ser “capaz de formar ciudadanos verdaderamente libres y autónomos”<sup>1377</sup>.

E dado que o modelo de democracia co que preferentemente operan as devanditas correntes do liberalismo é a democracia deliberativa<sup>1378</sup>, a educación liberal e democrática preparará aos individuos para que cheguen a converterse en cidadáns deliberativos, libres e autónomos. De aí que unha liberal-demócrata como Amy Gutmann afirme “que una condición necesaria para una educación cívica adecuada es promover las aptitudes y los valores propios de la ciudadanía deliberativa”<sup>1379</sup>; consecuentemente, o cidadán demócrata-liberal exercitará as competencias necesarias para a deliberación pública (as capacidades para o diálogo, o respecto polo punto de vista dos demais, a tolerancia, o sentido da xustiza, a disposición á participación política, etc.) e desenvolverá o seu sentido crítico (a autorreflexión, a capacidade para distanciarse das propias tradicións, o axuízamento da actuación das autoridades públicas, etc.); as disposicións, habilidades e obrigacións asociadas á deliberación pública e ao sentido crítico constituirán, pois, os sinais de identidade das virtudes cívicas liberais:

“(…) la capacidad de cuestionar a la autoridad y la voluntad de involucrarse en la discusión pública son los componentes distintivos de la teoría liberal de las virtudes. La necesidad de cuestionar a la autoridad proviene en parte del hecho de que, en una democracia representativa, los ciudadanos eligen representantes que gobiernan en su nombre. En consecuencia, una importante responsabilidad de los ciudadanos es la de controlar a quienes ocupan cargos públicos y juzgar su conducta. La necesidad de involucrarse en la discusión pública proviene del hecho de que, en una democracia, las decisiones del gobierno deben adoptarse públicamente, a partir de una discusión libre y abierta.”<sup>1380</sup>

---

1376 Nussbaum, (2001: 28).

1377 Nussbaum, (2001: 196).

1378 “Una democracia es deliberativa cuando los ciudadanos y sus representantes pactan razones moralmente defendibles sobre la legislación que los vincula, en un proceso progresivo de mutua justificación. Una democracia no deliberativa considera a las personas como objetos de legislación, sujetos pasivos que son gobernados, y no ciudadanos que participan en el gobierno, aceptando o rechazando las razones que ellos o sus representantes ofrecen para justificar las leyes y las políticas que los relacionan.” Gutmann, (2001: 14-15).

1379 Gutmann, (2001: 16).

1380 Kymlicka e Norman, *art. cit.*, p. 20.

O discurso liberal das virtudes democráticas liga a deliberación política ás razóns que os cidadáns achegan – en tanto que suxeitos libres e iguais – nos debates que teñen lugar na esfera pública<sup>1381</sup>; a deliberación democrática esixe que os argumentos en liza estean sustentados en razóns públicas, distinguidas das crenzas propias das doutrinas morais, filosóficas ou relixiosas que os individuos profesan en tanto que membros das diversas asociacións da esfera privada<sup>1382</sup>. Ao amparo da liberdade de conciencia, a cidadanía democrática non obriga a renunciar ás conviccións persoais, pero na medida en que os cidadáns comparten a súa común pertenza á comunidade política teñen que ser capaces de elevarse por riba dos seus credos particulares para participar nunha discusión política na que se expoñan e confronten razóns intersubxectivamente comprensíbeis; a este respecto, Martha Nussbaum confía en poñer as potencialidades do saber filosófico ao servizo da deliberación democrática:

“Cualesquiera sean nuestras creencias religiosas personales, todos somos ciudadanos de una democracia, y debemos deliberar juntos. La educación filosófica desempeña una valiosa función en este tipo de deliberación. No hay contradicción entre someter nuestras decisiones más personales al dictado de nuestra fe y aprender a argumentar a la manera socrática con nuestros conciudadanos. Efectivamente, nuestra democracia difiere de muchas otras en su cautela de las opiniones religiosas privadas y la separación que establece entre estas opciones y los debates contenciosos del ámbito público. No es signo de falta de respeto cara ninguna tradición religiosa pedir a sus miembros que usen en el ámbito público argumentos que puedan ser comprendidos por las personas de otras tradiciones (...)”<sup>1383</sup>

Como moitos outros pensadores liberal-demócratas, a filósofa norteamericana parte dunha concepción deliberativa da democracia cunha forte compoñente racional<sup>1384</sup>, distinta e distante dunha visión da política democrática concebida como un mero confrontamento polo poder no que se dirimen os intereses contrapostos de forzas sociais en conflito<sup>1385</sup>.

De aí que o adestramento filosófico sexa de enorme utilidade para auspiciar unha

1381 Por este motivo, a deliberación democrática demanda, en opinión de Amy Gutmann, o cultivo de determinadas capacidades e valores: “Requiere la capacidad de leer y escribir, calcular y desarrollar un pensamiento crítico, así como también tener noción de contexto, entender y apreciar los puntos de vista de otras personas. Los valores que la deliberación implica incluyen veracidad, no violencia, criterio práctico, integridad cívica y magnanimidad.” Gutmann, (2001: 15).

1382 “Los ciudadanos liberales deben justificar sus exigencias políticas en unos términos que sus conciudadanos puedan entender y aceptar como coherentes con su condición de ciudadanos libres e iguales. Esto requiere un esfuerzo consciente que permita distinguir las creencias que dependen de cuestiones de fe privada de las que admiten una defensa pública (...)” Kymlicka, (2003: 346); *vid. tamén* Kymlicka e Norman, *art. cit.*, p. 21.

1383 Nussbaum, (2001: 63).

1384 Esta idea da democracia pensada como “una comunidad en la razón” pódese localizar especialmente en Nussbaum, (2001: 42, 64).

1385 “El argumento para preferir la democracia a otras formas de gobierno se debilita cuando uno imagina la elección democrática como el simple choque de intereses opuestos. Resulta mucho más fuerte si se lo concibe de una manera más socrática, como la expresión de un juicio meditado sobre el bien general”. Nussbaum, (2001: 51).

deliberación democrática instruída: por medio da filosofía<sup>1386</sup> exercítanse a argumentación lóxica<sup>1387</sup> e o razoamento moral que contribúen de maneira decisiva a formar cidadáns que sexan capaces de pensar por si mesmos e de razoar correctamente; cidadáns que, como Sócrates, sexan quen de someter a exame as súas propias crenzas e tradicións<sup>1388</sup>; deste xeito, o autoexame socrático pasa a ser un elemento indispensábel dunha democracia reflexiva e deliberativa vigorosa: “la exitosa y estable autorrealización de una democracia como la nuestra depende de que trabajemos arduamente para producir ciudadanos que de verdad revisen la tradición a la manera socrática”<sup>1389</sup>. Xa se indicara con anterioridade que no discurso liberal das virtudes cívicas o sentido crítico vai indefectibelmente unido á deliberación pública<sup>1390</sup>, xa que supón axuizar a actuación dos representantes políticos e o funcionamento das institucións democráticas.

Pasemos revista agora aos lugares nos que se aprenden as virtudes cívicas. Segundo a opinión das diferentes sensibilidades liberais, a familia, as asociacións voluntarias da sociedade civil ou a escola figuran como os espazos preferentes para a formación da cidadanía liberal<sup>1391</sup>. Para algúns liberais, o rexeitamento expreso dunha educación político-moral da cidadanía auspiciada polas institucións escolares do Estado non é óbice para recoñecer a importancia que posúen os valores e as virtudes para a formación integral das persoas. Pero os valores e as virtudes deben adquirirse na familia ou nas asociacións da sociedade civil que – no caso das congregacións relixiosas, as agrupacións culturais ou as comunidades étnicas – funcionan como unha prolongación da unidade familiar. Deste xeito, salvagárdase a liberdade dos pais de educar aos fillos conforme as súas crenzas, evitando ao mesmo tempo que o Estado exerza de correa de transmisión ideolóxica. De acordo con esta posición liberal-ortodoxa, ou “paradigma das regras”<sup>1392</sup> (segundo a denominación de Pablo Da Silveira):

1386 Stuart Mill xa apelaba ao diálogo socrático e á *disputatio* medieval como dous medios de aprender a razoar tendo en conta o punto de vista do adversario. Se ben lamentaba a perda deste exercicio filosófico do pensar na educación do seu tempo, o que acarrexaba unha mediocridade intelectual xeralizada; *vid.* Stuart Mill, (2001: 112-113).

1387 En Nussbaum, (2001: 62), a autora repasa os efectos beneficiosos que a análise lóxica ten para a «cultura política democrática».

1388 “(...) debemos producir ciudadanos que tengan la capacidad socrática de razonar acerca de sus creencias.” Nussbaum, (2001: 42).

1389 Nussbaum, (2001: 51).

1390 Amy Gutmann funde ámbalas dúas virtudes democráticas na capacidade de «deliberación crítica»: “la habilidad de los ciudadanos de razonar colectiva y críticamente sobre la política.” Gutmann, (2001: 139).

1391 Para unha enumeración máis completa dos lugares nos que se crían os bos cidadáns, *vid.* Kymlicka e Norman, *art. cit.*, pp. 15-23, Kymlicka, (2003: 351-355) e o capítulo 8 do libro de Gutmann: “Educación fuera de las aulas”, Gutmann, (2001: 285-312).

1392 Pablo da Silveira distingue “tres paradigmas alternativos desde los que es posible pensar el problema de la educación cívica”, a saber, os paradigmas terapéuticos, das regras e das virtudes cívicas. O paradigma das regras – que o autor identifica basicamente coa tradición liberal – defínese por “establecer sistemas de reglas que aseguren que el resultado de las acciones individuales (cualesquiera que sean los intereses que las muevan), sea satisfactorio en términos colectivos”, o que implica dar primacía ás regras – isto é, ao ordenamento institucional – que garanten que os intereses particulares revertan en beneficio de todos, ocupando as virtudes cívicas un lugar residual á hora de orientar aos individuos cara ao ben público. *Vid.* Pablo

“(…) si bien esas virtudes [cívicas] son un elemento importante para el buen funcionamiento de las instituciones comunes, el Estado no debe involucrarse en su transmisión porque rápidamente caería en el adoctrinamiento, o al menos tomará partido a favor y en contra de concepciones de la ciudadanía que son igualmente respetables. Por lo tanto, si bien es importante que las virtudes cívicas sean difundidas, esa tarea debe estar en manos de las múltiples organizaciones de asociación voluntaria (comunidades locales, iglesias, movimientos culturales, instituciones educativas privadas) que defienden valores compatibles con los valores fundamentales de la democracia liberal.”<sup>1393</sup>

Pero deixar a educación cívica exclusivamente en mans das familias ou das asociacións voluntarias plantexa dúas obxeccións principais: en primeiro lugar, non se poden considerar virtudes cívicas *sensu stricto* as adquiridas no seo da familia ou da comunidade relixiosa; por outra parte, é posíbel que algunhas entidades asociativas da sociedade civil promocionen valores contrarios aos liberais, por exemplo, opostos á autonomía ou á igualdade; en consecuencia, depositar a responsabilidade da formación política da cidadanía nas virtudes públicas na sociedade civil non asegura o éxito de tal empresa. Así, por exemplo, Kymlicka e Norman rexeitan os argumentos dos teóricos da sociedade civil (defensores de «The Civil Society Argument», entre os que se atopa Michael Walzer)<sup>1394</sup>; estes últimos consideran que as virtudes cívicas se aprenden no seo do entramado asociativo da sociedade civil por medio dos mecanismos de aprobación e desaprobación social, que son moito máis efectivos que as sancións legais para inculcar o civismo entre os cidadáns; Kymlicka e Norman critican esta postura por dous motivos: en primeiro lugar, porque moitas destas asociacións, en lugar de ensinar os valores democráticos, fomentan a intolerancia, os prexuízos e a submisión<sup>1395</sup>; en segundo lugar, porque o obxectivo primario das asociacións da sociedade civil non é difundir as virtudes públicas da cidadanía democrática, senón as virtudes propias da esfera privada:

“Los teóricos de la sociedad civil piden demasiado a las organizaciones voluntarias al esperar que sean la principal escuela (o una réplica en pequeña escala) de la ciudadanía democrática. Si bien las asociaciones pueden enseñar las virtudes cívicas, no es ésta su razón de ser. El motivo por el cual la gente se incorpora a las Iglesias, familias u organizaciones étnicas no es el de aprender tales virtudes. Su objetivo es más bien el de poner en práctica ciertos valores y disfrutar de ciertos bienes, y esto puede tener poco que

---

Da Silveira, (C., 2003: 147, 152), “Educación cívica: tres paradigmas alternativos”, en J. Rubio Carracedo, J. M. Rosales y M. Toscano Méndez (eds.), (C., 2003: 147-162).

1393 Pablo Da Silveira, (C., 2003: 161).

1394 “Vamos a utilizar la expresión «teóricos de la sociedad civil» para identificar un reciente desarrollo del pensamiento comunitarista de los años ochenta.” Kymlicka e Norman, *art. cit.*, p. 17.

1395 *Vid.* Kymlicka e Norman, *art. cit.*, p. 18.



ver con la promoción de la ciudadanía.”<sup>1396</sup>

Amy Gutmann cínguese a esta mesma liña argumentativa para xustificar a actuación estatal en materia educativa; posto que existe a posibilidade real de que os pais transmitan determinados prexuízos raciais ou relixiosos aos fillos<sup>1397</sup>, o Estado non debe renunciar ao lexítimo labor de promover os valores e as virtudes democráticas, “los Estados que abdican de toda autoridad educativa en pro de los padres sacrifican sus instrumentos más efectivos y justificables para asegurar el respeto mutuo entre los ciudadanos”<sup>1398</sup>.

Conscientes de que tanto as familias como as asociacións da sociedade civil “suelen organizarse en torno al discurso privado y el respeto a la autoridad”<sup>1399</sup>, algúns teóricos liberais aceptan que o Estado se encargue, a través da institución escolar, da instrución política dos futuros cidadáns: “las escuelas deben enseñar a los alumnos cómo incorporar el tipo de razonamiento crítico y la perspectiva moral que definen la razonabilidad pública”<sup>1400</sup>, pero como veremos a continuación, confiar a formación cívica ao sistema educativo obriga aos teóricos das virtudes liberais a achegar as necesarias xustificacións, e sobre todo, a tomar as debidas precaucións<sup>1401</sup>. Os argumentos máis repetidos á hora de xustificar o papel activo que debe desempeñar a escola na formación cívica insisten en que a institución escolar – se ben non é o único lugar no que se aprende a ser cidadán, é, nembargantes, o ámbito máis importante<sup>1402</sup>: “podemos apreciar la centralidad de la escolarización en la educación democrática y aun reconocer que ésta es mucho más que la escuela”<sup>1403</sup>. Aparte das ensinanzas estritamente académicas, a escola asume a encomenda da sociedade de formar ás xeracións máis novas para que o día de mañá poidan asumir as súas obrigacións como cidadáns.

“Se acepta ampliamente que una de las tareas básicas de la escolarización consiste en preparar a los miembros de cada nueva generación para las responsabilidades que tendrán como ciudadanos. De hecho, la necesidad de crear una ciudadanía informada y responsable fue una de las principales razones para el establecimiento de un sistema de escuela pública y

---

1396 Kymlicka e Norman, *art. cit.*, p. 19.

1397 *Vid.* Gutmann, (2001: 49).

1398 Gutmann, (2001: 52).

1399 *Vid.* Kymlicka e Norman, *art. cit.*, p. 21.

1400 Kymlicka e Norman, *art. cit.*, p. 21.

1401 Xa que como indica Javier Peña, esta defensa liberal da educación cívica escolar non se libra de “la controversia acerca de los límites de la intervención legítima de la administración estatal respecto a la orientación y contenidos de la educación en una democracia liberal, de manera que se respeten la libertad individual, los derechos de los padres y la diversidad de convicciones y formas de vida (...)” Peña, (C., 2003: 102).

1402 O capítulo 8: “Educación fuera de las aulas” e o capítulo 9: “La educación de los adultos”, do libro citado de Gutmann están adicados ao estudo das “instituciones no escolares que se dedican a la educación democrática”, Gutmann, (2001: 285).

1403 Gutmann, (2001: 21).

para hacer que la educación fuera obligatoria.”<sup>1404</sup>

Posto que entre os defensores máis acérrimos das virtudes liberais existe unanimidade respecto de que a escola é o espazo preferente no que se educa para a cidadanía, o seguinte paso na nosa análise consistirá en examinar, brevemente, os contidos e métodos da educación cívica escolar. Os pensadores liberais sensíbeis ás temáticas relacionadas coa educación política dos cidadáns democráticos acostuman incluír no *curriculum* escolar unha materia (ou contido transversal) encargada do estudo dos dereitos e deberes dos cidadáns recollidos na Carta Magna e das principais institucións do Estado. Segundo as diversas formulacións desta postura, tal estudo pódese estender á explicación da base normativa que motiva (e lexítima) o ordenamento legal e institucional do Estado de dereito e tamén ao cultivo das destrezas elementais imprescindíbeis para o exercicio da cidadanía democrática<sup>1405</sup>. As controversias máis frecuentes relacionadas con esta proposta de educación cívica liberal suscítanse a raíz de se o estudo dos aspectos constitucionais e institucionais do Estado debe ir acompañado (ou non) do cultivo das habilidades necesarias para desenvolverse no marco xurídico-político da democracia liberal, e de se esas habilidades son meramente instrumentais (p. e., a lectura comprensiva e a argumentación lóxica), ou se tamén inclúen as virtudes cívicas e por tanto, a educación en valores e a formación dun carácter moral (-democrático). As obxeccións das que é vítima a educación cívica que aspira a formar o carácter moral dos cidadáns democráticos cristalizan no denominado «minimalismo cívico»<sup>1406</sup>; esta postura, receosa da educación en valores e contraria ao debate na aula de asuntos polémicos (como o aborto, a homosexualidade ou a eutanasia), recibe o calificativo de minimalismo cívico por fixar os requisitos educativos mínimos que se consideran necesarios para o sostemento da democracia liberal. Este *minimum* marca o límite do que o Estado non pode pasar ao determinar os contidos da formación cívica dos escolares; deste xeito, a preocupación liberal polo perigo dunha posíbel manipulación ideolóxica perpetuada dende o poder político constitúe a motivación principal que reduce a educación cívica a uns contidos básicos que se supoñen asumíbeis por todos<sup>1407</sup>; ir máis alá destes mínimos implicaría correr o risco de caer no

---

1404 Kymlicka, (2003: 341).

1405 “Estas tres funciones de la educación cívica (información cívica, entrenamiento de competencias indispensables y transmisión de justificaciones normativas)” explicase en Pablo Da Silveira, (C., 2003: 154, 155).

1406 Amy Gutmann defíneo así: “Algunos liberales argumentan que los requisitos de educación cívica impuestos desde el Estado dentro de las escuelas deben ser mínimos para disminuir los debates democráticos e incrementar el control de los padres sobre la escolarización. Éste es el «minimalismo cívico». Desde este punto de vista, la exigencia de algo más que el mínimo de civismo constituye un ejercicio ilegítimo de autoridad política sobre una parte de la ciudadanía y, en consecuencia, debería estar prohibido por la Constitución.” Gutmann, (2001: 358).

1407 “Algunos no defienden más que las tres reglas básicas: lectura, escritura y aritmética. Otros, la enseñanza de virtudes cívicas como tolerancia, no discriminación racial y sexual y respeto mutuo entre ciudadanos.” Gutmann, (2001: 361).

adoutramento político por parte do goberno de turno, invadindo desta forma a liberdade dos pais de elixir a formación moral que desexan para os seus fillos. Os críticos desta variante da educación cívica liberal, unha vez que deixan sentado que nunha sociedade democrática os pais non son a única autoridade educativa<sup>1408</sup>, insisten no excesivo minimalismo desta proposta, a todas luces insuficiente para formar cidadáns para a democracia.

“Un comienzo más prometedor para definir el mínimo cívico es identificar qué es necesario para que una democracia liberal funcione bien. Si «bien» significa de forma correcta o justificable, los contenidos del minimalismo cívico convergen con lo que la educación democrática establece que es una buena educación cívica. Para hacer que la democracia liberal funcione correctamente, el mínimo cívico debería incluir la enseñanza no sólo de las tres reglas básicas, sino también de la tolerancia y la no discriminación religiosa, la no discriminación racial y sexual, el respeto por los derechos individuales y la legitimidad de las leyes, la capacidad de articulación de un discurso y el valor de alzarse para defender las propias convicciones, la capacidad de debatir con los demás y por consiguiente de tener la mente abierta en cuestiones políticamente relevantes y la capacidad de evaluar la actuación de los funcionarios.”<sup>1409</sup>

De todos os xeitos, e sin pretendernos menoscabar os debates democráticos acerca da educación, hai que dicir que todas estas precaucións en torno aos contidos da educación cívica resultan cando menos estériles, xa que – como admiten moitos dos teóricos liberais das virtudes cívicas – a formación dos futuros cidadáns vai moito máis alá da materia de «educación cívica». Algúns pensadores liberais sosteñen que nunha sociedade democrática a educación política da cidadanía é unha aspiración lexítima e de crucial importancia que debe ser o principio reitor que determine os obxectivos do conxunto do currículo académico<sup>1410</sup>.

A estas reflexións dirixidas a relativizar o impacto da materia de educación cívica, hai que lle sumar as consideracións relacionadas co “*curriculum* oculto”; a escola, aínda que non quixese asumir explicitamente a tarefa de educar moral e politicamente aos escolares, forma inevitabelmente aos mozos a través de toda unha serie de elementos educativos latentes que configuran o que – precisamente – se dá en chamar *curriculum* oculto:

---

1408 Vid. Gutmann, (2001: 365-366).

1409 Gutmann, (2001: 364).

1410 “La educación para la ciudadanía incluye, pero también supera con mucho, las clases de «educación cívica». La educación para la ciudadanía no estriba meramente en aprender los hechos básicos relacionados con las instituciones y los procedimientos de la vida política; implica también la adquisición de una serie de disposiciones, virtudes y lealtades que están íntimamente ligadas a la práctica de la ciudadanía democrática. Los niños no sólo adquieren estas virtudes y lealtades (y tampoco las adquieren principalmente) en las clases de educación cívica. Dichas virtudes se inculcan más bien a través del sistema educativo. El objetivo de educar a los ciudadanos influye en lo que se enseña a los sujetos, en cómo se les enseña y en el tipo de aulas. En este sentido, la educación para la ciudadanía no es un subconjunto aislado del currículo, sino más bien uno de los objetivos o principios ordenadores que configuran la totalidad del currículo.” Kymlicka, (2003: 341).

“Aunque las escuelas eviten todas las asignaturas que traten explícitamente de la educación moral o cívica, siguen participando en la educación moral en virtud de su «currículo oculto», prácticas curriculares que sirven para desarrollar el carácter y las actitudes morales en los estudiantes. Las escuelas desarrollan el carácter moral al mismo tiempo que tratan de enseñar habilidades cognitivas básicas, al insistir en que los estudiantes se sienten en sus sillas (al lado de estudiantes de distintas razas y religiones), levanten la mano antes de hablar, entreguen sus deberes a tiempo, no holgazaneen en los pasillos, sean deportivos en el campo de juego y cumplan otras muchas reglas que ayudan a definir el carácter de una escuela.”<sup>1411</sup>

Da constatación da existencia dun *curriculum* académico invisíbel parte a necesidade de reflexionar sobre a praxe educativa para poñer de manifesto – facéndoos visíbeis – os prexuízos inconscientes que acompañan ás veces o labor dos profesores nas aulas, corredores, comedores e patios dos centros escolares; esta dilucidación é especialmente relevante cando o que está en xogo é a educación democrática dos futuros cidadáns.

Hai unha faceta da educación cívica escolar que xera fortes reticencias entre conservadores, tradicionalistas e tamén en non poucos liberais; o feito de que a escola ensine a examinar criticamente a actuación das autoridades públicas conduce inexorabelmente – aseguran – a cuestionar as tradicións propias e a poñer en entredito a autoridade paterna, relixiosa ou étnica<sup>1412</sup>. O desenrolo do sentido crítico dos mozos constituiría un perigo potencial para aqueles grupos que estiveran instalados na aceptación acrítica da tradición e da autoridade; estas obxeccións plantexan unha seria dificultade a moitos defensores das virtudes liberais, que se ven forzados a buscar a maneira de compatibilizar a aposta polo cultivo da deliberación crítica entre os escolares coa ensinanza do respecto ás autoridades familiares e comunitarias; “los teóricos de la virtud liberal afrontan la cuestión de cómo modificar la educación cívica que se imparte en las escuelas para limitar su impacto sobre las asociaciones privadas”<sup>1413</sup>. Froito desta preocupación por harmonizar tradición e razón crítica xorden as «modalidades modestas», «suaves» ou «non-obstrutivas» de promover a cidadanía democrática<sup>1414</sup>, un de cuíos máis insignes representantes é Rawls.

#### **2.2.4. As virtudes liberais e a problemática en torno á autonomía. Unha discusión con Rawls.**

Dixeramos no epígrafe anterior que o sentido crítico asociado á deliberación pública

---

1411 Gutmann, (2001: 75).

1412 “(...) la idea de que las escuelas deben enseñar a los alumnos a ser escépticos a propósito de la autoridad política y a distanciarse de sus propias tradiciones al embarcarse en una discusión pública no está fuera de controversia. Los tradicionalistas la rechazan argumentando que esta política conduce inevitablemente a que también cuestionen la vida privada, la tradición y la autoridad paterna o religiosa.” Kymlicka e Norman, *art. cit.*, p. 22.

1413 Kymlicka e Norman, *art. cit.*, p. 23.

1414 *Vid.* Kymlicka e Norman, *art. cit.*, p. 24.

constituía unha das características definitorias da virtude liberal, pero o cultivo da actitude crítica nos cidadáns vai moito máis alá do xuízo ás autoridades políticas e esténdese a toda forma de autoridade, incluídas as autoridades tradicionais<sup>1415</sup>. Por este motivo, esta faceta da deliberación crítica provoca vivas polémicas entre liberais de moi diverso signo; os pensadores da heteroxénea familia liberal máis comprometidos coa educación escolar pública están dispostos a defender que o exame crítico das autoridades e dos modos de vida tradicionais é plenamente coherente co programa liberal e, ademais, ven esixido polo ideal liberal de autonomía persoal; de feito, sosteñen que a noción de autonomía non só comprende a liberdade de elección dun estilo de vida propio, senón que inclúe, asemade, a capacidade de reflexionar sobre o modelo de vida elixido e por tanto, de revisalo en función das nosas experiencias vitais<sup>1416</sup>. A autonomía así entendida é absolutamente incompatíbel coa aquiescencia acrítica cara a tradicións familiares, culturais ou relixiosas.

“Una persona autónoma es capaz de reflexionar sobre sus fines vigentes y de valorar si estos fines siguen mereciendo su lealtad. Desde este punto de vista, la autonomía es congruente con el hecho de que las personas respalden el estilo de vida que han heredado si reflexivamente lo prefieren a las alternativas. Sin embargo, es incongruente con una actitud acrítica hacia las tradiciones heredadas, o con una aceptación no cuestionada de las declaraciones de los padres, los sacerdotes o los dirigentes de la comunidad en relación con el valor de los diferentes estilos de vida.”<sup>1417</sup>

En definitiva, a posibilidade de examinar, revisar e cambiar as nosas particulares visións do que consideramos unha boa vida constitúe unha característica fundamental que integra a concepción liberal da liberdade individual como autonomía<sup>1418</sup>, pero para facer efectiva a liberdade individual de proseguir o estilo de vida racionalmente elixido, ou ben de substituílo por outro, unha vez examinadas criticamente as propias conviccións ou crenzas, é necesario ter a oportunidade de coñecer outras perspectivas de vida boa<sup>1419</sup>. É neste cometido no que ten un

1415 Sirvan de exemplo, unha vez máis, a educación liberal de corte socrático auspiciada por Martha Nussbaum e a educación democrática de Amy Gutmann: “(...) la exigencia de que los ciudadanos sometan a examen la autoridad tradicional por medio del argumento racional (...)” Nussbaum, (2001: 50). “Los niños deben aprender no sólo a *comportarse* de acuerdo con la autoridad, sino a *pensar* críticamente sobre la autoridad.” Gutmann, (2001: 72).

1416 “(...) es de fundamental importancia que seamos capaces de evaluar racionalmente nuestras concepciones de lo bueno a la luz de la nueva información o experiencias, y de revisarlas si no merecen que sigamos ateniéndonos a ellas.” Kymlicka, (1996: 118).

1417 Kymlicka, (2003: 360-361).

1418 “La característica que define al liberalismo es que éste adscribe determinadas libertades fundamentales a cada individuo. Concretamente, otorga a la gente una libertad de elección muy amplia en términos de cómo dirigen sus vidas. El liberalismo permite que la gente elija una concepción de la vida buena, y le permite reconsiderar esta decisión y adoptar un nuevo y esperanzador plan de vida mejor.” Kymlicka, (1996: 117).

1419 “(...) los individuos deben tener las condiciones necesarias para adquirir conciencia de los diversos puntos de vista sobre la vida buena, así como capacidad para examinarlos de manera inteligente.” Kymlicka, (1996: 119).

papel decisivo a educación escolar converténdose nun valioso aliado da autonomía persoal<sup>1420</sup>; deste xeito, amosándolle aos nenos e mozos outros estilos de vida que difiren dos patróns familiares, a educación escolar contribúe a reforzar a autonomía individual, facendo que as eleccións dos alumnos sexan máis reflexivas e, consecuentemente, máis libres. Así pois, a diferenza das vertentes máis conservadoras, incondicionalmente aquiescentes coa autoridade paterna, e das correntes máis ortodoxas ancoradas decididamente na asepsia axiolóxica da neutralidade (de valores), a educación cívica liberal máis xenuína – sendo congruente coa autonomía individual – proclama abertamente as bondades da escolarización obrigatoria nos centros públicos como o recurso máis eficaz co que conta a sociedade democrática para desenvolver nos alumnos a capacidade de revisar o estilo de vida herdado dos pais.

“El mismo principio que requiere libertad política y personal de un Estado para garantizar a los adultos también lo compromete a asegurar a los niños una educación que posibilite que esas libertades sean posibles y significativas en el futuro. El Estado permite esa elección enseñando a los futuros ciudadanos a oponer puntos de vista y formas de vida. Hace la elección significativa al dotar a los niños de las habilidades intelectuales necesarias para evaluar formas de vida diferentes de las de sus padres. La historia sugiere que, sin la provisión o regulación estatal de la educación, a los niños no se les enseñaría el respeto mutuo entre las personas ni la deliberación racional entre formas de vida”<sup>1421</sup>.

Estas teses que acabamos de expoñer sitúanse nas antípodas do que a filósofa norteamericana dá en chamar o «Estado das familias». Xa mencionáramos, a propósito da educación doméstica promulgada por Locke, que os defensores deste modelo de política educativa sosteñen que as familias son a única autoridade lexítima en cuestións educativas, amparándose nos dereitos que asisten aos pais para elixir a educación dos fillos<sup>1422</sup>; esta alegación a favor da *patria potestas* e da liberdade dos pais de escoller a educación para os fillos máis acorde coa vida familiar, xustificaría o traslado da autoridade educativa do Estado ás familias:

“(…) el Estado de las familias, [que] pone la autoridad educativa exclusivamente en manos de los padres. Permite a los padres predisponer a los hijos, a través de la educación, para elegir una forma de vida coherente con el bagaje familiar. Los teóricos del Estado de las familias justifican este hecho en las consecuencias o en los derechos. John Locke sostuvo

---

1420 Kymlicka afirma rotundamente que unha sociedade liberal “exixe que los niños conozcan otros estilos de vida (a través de la escolarización obligatoria).” Kymlicka, (1996: 120).

1421 Gutmann, (2001: 50).

1422 Este discurso repítese – por parte das xerarquías oficiais da Igrexa católica e das asociacións de pais católicos – á hora de reivindicar a permanencia da materia de relixión no currículo académico: “La enseñanza de la religión no puede ser identificada con la catequesis. Pero, aunque así fuera, sería el resultado de la libre elección de los padres. Por otra parte, quedan garantizados tanto la libertad religiosa como el derecho de los padres a elegir la formación de los hijos.” «*El Crucero. Información cristiana mensual*», número 73, julio-agosto de 2003.

que los padres eran los mejores protectores de los intereses futuros de sus hijos. Algunos teólogos católicos, como Tomás de Aquino, consideran que los padres tienen el derecho natural a la autoridad educativa. Algunos defensores actuales del Estado de las familias mantienen éstos y otros argumentos: si el Estado está comprometido con la libertad de los individuos, entonces debe ceder la autoridad educativa a los padres, entre cuyas libertades se encuentra la de tener el derecho de transmitir su propia visión de la vida a sus hijos.”<sup>1423</sup>

Admitindo o dereito dos pais de educar aos seus fillos, a pensadora norteamericana recoñece, nembargantes, que os riscos do Estado das familias estriban na posibilidade de que os pais transmitan aos fillos prexuízos sexistas, raciais ou relixiosos e de que perpetúen estilos de vida que anulen a libre elección individual ou que contraveñan a igualdade básica entre as persoas<sup>1424</sup>. En opinión de Gutmann, a política educativa democrática constitúe unha ferramenta indispensábel para fomentar unha educación cívica que estenda a tolerancia e o respecto recíproco entre os cidadáns, valores democráticos que non sempre garante a educación familiar; ao mesmo tempo, a política educativa democrática, a través da deliberación crítica nas aulas, promove o pluralismo e a liberdade individual amosando e sometendo a debate os diferentes modos de vida (persoais e colectivos) que poden ser obxecto de elección por parte dos individuos.

“(…) un Estado democrático debe ayudar a que los niños desarrollen la capacidad de entender y evaluar concepciones competitivas de buena vida y buena sociedad (…) al asegurar un espacio para que esos niños puedan deliberar críticamente sobre un rango posible de buenas vidas y buenas sociedades.”<sup>1425</sup>

Por tanto, o Estado democrático non debe renunciar á parte que lle corresponde na autoridade educativa; tanto a promoción dos valores democráticos entre os futuros cidadáns como a protección dos intereses dos menores<sup>1426</sup> lexitiman ás autoridades públicas para intervir no deseño das políticas educativas xunto cos pais, os profesores e o resto da cidadanía.

Kymlicka ratifica estas ideas afirmando que – dentro do marco das políticas educativas democráticas – a educación cívica impartida nos centros escolares públicos convértese implicitamente nun eficaz instrumento para potenciar o desenrolo da autonomía persoal nos alumnos; considera o politólogo canadiano que a autonomía non é en si mesma unha das virtudes

---

1423 Gutmann, (2001: 48).

1424 “Una cosa es reconocer el derecho (y la responsabilidad) que tienen los padres de educar a sus hijos como miembros de una familia y otra muy distinta es considerar que este derecho de educación familiar se extiende en el derecho de los padres a aislar a sus hijos del contacto con maneras de vivir o de pensar que se contradigan con la propia.” Gutmann, (2001: 65).

1425 Gutmann, (2001: 65).

1426 Gutmann sinala que os defensores do “Estado de las familias” xustifican o monopolio da autoridade educativa das familias identificando o benestar dos fillos coa liberdade dos pais; termos que, como ben apunta a autora, se confunden demasiado a miúdo, xa que non sempre as eleccións dos pais redundan en beneficio dos fillos.

cívicas<sup>1427</sup>, pero vai ligada a elas na medida en que a ensinanza das virtudes públicas revirte (indirectamente)<sup>1428</sup> na capacidade dos escolares para avaliar maneiras de vivir diferentes ás dos seus pais.

“La educación para la ciudadanía no sólo implica la promoción de un cierto tipo de actitud crítica hacia la autoridad, también implica el desarrollo de hábitos de civilidad así como la capacidad para la moderación pública. Ambas cosas promueven indirectamente la autonomía, pues animan a los jóvenes a interactuar con los miembros de otros grupos, a comprender el razonable carácter de otros estilos de vida y a tomar distancia respecto de sus propias tradiciones culturales.”<sup>1429</sup>

Pero a autonomía persoal, como capacidade do individuo para someter a escrutinio as crenzas, valores e tradicións transmitidas a través da educación familiar, e por tanto, para rectificar (ou ratificar) o seu ideal de vida boa, semella estar en cuestión – segundo Kymlicka – no caso do liberalismo político de Rawls<sup>1430</sup>. Estas reservas do liberalismo político rawlsiano, como veremos, limitan seriamente o alcance e, en consecuencia, a efectividade real da educación cívica democrática. Pero antes de adentrarnos nos paradoxos que nos depara a proposta de educación para a cidadanía que se desprende dos postulados do liberalismo político, cómpre repasar brevemente as razóns do distanciamento de Rawls respecto da noción de autonomía.

Lémbrese que as aspiracións do liberalismo político limitábanse estritamente á esfera pública (na que se situaba a concepción política da xustiza e da persoa) e, por tanto, eran moito máis modestas que as do liberalismo comprensivo de Stuart Mill, que se caracterizaba por fomentar os valores de autonomía e individualidade como principios reitores da totalidade da vida humana (isto é, da vida pública e da vida privada). O problema é que o ideal de autonomía tal e como é defendido por Stuart Mill – a primacía da orixinalidade e da innovación persoal sobre o sentido gregario imposto polas tradicións administradas polas autoridades comunitarias –, en definitiva, a prioridade da individualidade sobre a colectividade, é un valor extremadamente controvertido, xa que na sociedade existen grupos que disenten destes ideais. Consecuentemente, asentar o liberalismo sobre estes valores tan discutidos converteríao, en opinión de Rawls, non só nunha

---

1427 “(...) el valor de la autonomía no reside en que hace que las personas sean mejores ciudadanos, sino en que les permite, con relativa independencia de su papel social como ciudadanos, tener vidas más satisfactorias.” Kymlicka, (2003: 365); ao recluir -preferentemente – a autonomía no ámbito privado, Kymlicka amosa a súa faceta máis liberal e, por tanto, expónse á seguinte crítica de Javier Peña: “(...) la virtud cívica se justifica en la medida en que es un instrumento de la autonomía privada; la vida cívica no es por sí misma un aspecto del bien humano, concebido esencialmente como bien privado.” Peña, (C., 2003: 94-95).

1428 Kymlicka fala dun “efecto de salpicadura”.

1429 Kymlicka, (2003: 362).

1430 “(...) Rawls se distancia del compromiso con la autonomía, basándose en que algunas personas no creen que sus fines sean potencialmente revisables y que, por tanto, defender las instituciones liberales a partir de esa premisa conlleva una actitud «sectaria» (...)” Kymlicka, (1996: 219).



doutrina comprensiva<sup>1431</sup>, senón tamén sesgada e, por ende, politicamente sectaria<sup>1432</sup>; non queda pois máis remedio que desprenderse deste pesado lastre e recluír a autonomía na esfera pública integrándoa no ideal liberal de cidadanía, pero sen trasvasala (necesariamente) á esfera privada na que os individuos desenvolven a súa vida cotiá no marco da familia, a comunidade cultural ou a congregación relixiosa.

“Subrayo aquí que la plena autonomía la consiguen los ciudadanos: es un valor político, no ético. Quiero decir con ello que se realiza en la vida pública con la afirmación de los principios políticos de la justicia y con el disfrute de las protecciones de los derechos y libertades básicos; también la realiza la participación en los asuntos públicos de la sociedad y en su autodeterminación colectiva a lo largo del tiempo. Esta autonomía plena de la vida política ha de distinguirse de los valores éticos de la autonomía y la individualidad, que pueden abarcar a la vida entera, tanto social, cuanto individual<sup>1433</sup>, al modo como los expresan los liberalismos comprensivos de Kant y Mill. La justicia como equidad hace hincapié en ese contraste: afirma la autonomía política para todos, pero deja a los ciudadanos por separado la decisión de ponderar la autonomía ética a la luz de sus respectivas doctrinas comprensivas.”<sup>1434</sup>

Segundo o que se desprende da cita – sobre todo, da última frase – a autonomía política (“*political autonomy*”) é unha competencia exclusiva dos cidadáns que as persoas exercen na súa vida pública; mentres que a autonomía ética (“*ethical autonomy*”) quedaría en suspenso dependendo de se as doutrinas comprensivas particulares subscritas polos individuos na vida privada contemplan a posibilidade de revisar os estilos de vida herdados. Na súa eséxese do concepto de autonomía rawlsiano, Kymlicka dá conta de que o autor de *Political Liberalism* opera con dúas clases de identidades: a identidade pública do cidadán que posúe o atributo da autonomía para fins políticos, e a identidade privada do individuo que se adhire a determinadas conviccións persoais das que dificilmente se vai a desprender ao longo da súa existencia<sup>1435</sup>. A

1431 “Es importante señalar que la concepción de Mill es «general» en cuanto se aplica a todas las áreas de la vida; no es «comprensiva» puesto que no define un conjunto de fines últimos o de bienes intrínsecos que cada individuo debe seguir. Más bien alude a la capacidad mediante la cual deliberamos y enjuiciamos nuestros fines últimos.” Kymlicka, (1996: 226), nota 12 a pé de páxina do autor.

1432 “¿Por qué Rawls se muestra tan reacio a considerar la autonomía como uno de los intereses humanos generales? ¿Qué hay de malo en el liberalismo «comprensivo» de Mill? En opinión de Rawls, el problema es que no todo el mundo acepta este ideal de autonomía y que, por consiguiente, apelar a él en la vida política sería «sectario».” Kymlicka, (1996: 226).

1433 “*This full autonomy of political life must be distinguished from the ethical values of autonomy and individuality, which may apply to the whole of life, both social and individual (...)*” Rawls, (1996: 78).

1434 Rawls, (2004: 109).

1435 “La propuesta de Rawls no consiste en rechazar totalmente la idea de autonomía, sino, más bien, en restringir su alcance. Concretamente, quiere seguir recurriendo a ella en contextos *políticos* y evitarla en otros. Afirma que la idea según la cual podemos formar y revisar nuestra concepción del bien, es, estrictamente, una «concepción política» de la persona, adoptada exclusivamente con el fin de determinar nuestros derechos y responsabilidades públicas. Insiste en que esta idea no se pensó como una descripción general de la relación

xuízo de Kymlicka, este plantexamento dá lugar ao estraño paradoxo de que as persoas serían comunitaristas na súa vida privada e liberais na súa vida pública<sup>1436</sup>, o que constitúe un tremendo absurdo; ¿que sentido ten afirmar que a autonomía forma parte da nosa identidade pública, sen que afecte á nosa identidade privada?; é como si Rawls sostivese unha visión esquizofrénica da identidade persoal asentada sobre a case completa impermeabilidade das esferas pública e privada. O liberalismo político converte á persoa nun Dr. Jekyll na vida pública e nun Mr. Hyde na vida privada: en tanto que cidadán, a persoa está disposta e dotada para a deliberación democrática atendendo a razóns públicas e achegando argumentos intersubxectivamente comprensíbeis e admisíbeis; en tanto que individuo, a persoa é acérrima defensora do propio *modus vivendi* tradicional e incapaz de someter a avaliación crítica as normas, valores e roles tradicionais.

En conclusión, hai que admitir – como fai Kymlicka – que o exercicio da autonomía a nivel político ten evidentes e directas repercusións sobre a vida privada, capacitando ás persoas para avaliar as súas particulares concepcións do ben e os estilos de vida que se apoian nelas.

“Aceptar el valor de la autonomía para fines políticos permite a su vez ejercerla en la vida privada, implicación que sólo suscribirán quienes aprueben la autonomía como valor general.”<sup>1437</sup>

¿Que consecuencias ten esta singular concepción da autonomía rawlsiana para a súa proposta de educación para a cidadanía? Da man do propio Rawls, o exemplo dos requisitos educativos mínimos que o Estado democrático pode impoñer a algunhas seitas relixiosas en relación coa educación dos seus membros máis novos<sup>1438</sup> permitíranos analizar esta cuestión. A diferenza das ambiciosas aspiracións do liberalismo comprensivo dirixidas a desenrolar a autonomía e a individualidade, as pretensións educativas do Estado democrático inspirado nos principios do liberalismo político serían – segundo o propio autor – moito máis modestas e incluírían o coñecemento dos dereitos e liberdades fundamentais recoñecidas na Constitución, a preparación para chegar a ser membros cooperantes da sociedade, a capacitación para converterse en persoas autosuficientes e o cultivo das virtudes políticas<sup>1439</sup>, pero incluso estes requisitos educativos

---

entre el yo y sus fines aplicable a todos los aspectos de la vida, o como una representación de nuestras convicciones más profundas. Por el contrario, en la vida privada es bastante posible y probable que nuestra identidad personal esté vinculada a determinados fines que ello impida la revisión racional de los mismos” Kymlicka, (1996: 219).

1436 *Vid.* Kymlicka, (1996: 221-223).

1437 Kymlicka, (1996: 223).

1438 “(...) varias sectas religiosas se oponen a la cultura del mundo moderno y desean llevar una vida en común al margen de las influencias indeseadas de ese mundo. Surge entonces un problema acerca de la educación de sus hijos y de las exigencias que el estado puede hacer.” Rawls, (2004: 233).

1439 *Vid.* Rawls, (2004: 233-234).

mínimos poderían ser obxecto de críticas:

“Se puede objetar aquí que la exigencia de que los hijos entiendan de esta forma la concepción política acaba produciendo el efecto, no intencionado, de educarlos en una concepción liberal comprensiva (...) Las inevitables consecuencias que tienen las exigencias razonables puestas a la educación de los hijos no pueden ser sino aceptadas, a menudo lamentándolas.”<sup>1440</sup>

Ao parecer, o problema radica – como admite e lamenta o propio autor – en que esta proposta de educación cívica dificilmente se mantén restrinxida ao ámbito escolar sen que tamén repercute sobre a vida familiar dos alumnos que pertencen a determinadas seitas; a pesares de que Rawls insiste en que a educación dos menores se plantexa dentro do marco dunha concepción estritamente política (e por tanto, dunha teoría non comprensiva) interesada unicamente na formación dos futuros cidadáns<sup>1441</sup>, todo o conxunto de coñecementos, valores, habilidades e virtudes fomentado pola educación cívica acaba, con probabilidade, repercutindo sobre a capacidade dos rapaces integrantes destas seitas para avaliar, e por tanto, cuestionar o ideal de vida herdado. Faise, pois, complicado soste que a educación cívica non incide (ou que non debe incidir) no desenrolo da autonomía e da individualidade, ou defender que a educación para a cidadanía non ten consecuencias (ou que non debe telas) para a futura permanencia nunha comunidade relixiosa (aislacionista ou non). Precisamente, en opinión de Kymlicka, o perigo potencial de que a formación cívico-política impartida dentro do sistema educativo público e laico<sup>1442</sup> poida contribuír a distanciar aos mozos das tradicións herdadas, leva aos membros adultos dalgunhas comunidades relixiosas a reclamar que os mozos abandonen canto antes a escola pública<sup>1443</sup>.

Dito todo isto, hai que reiterar de novo as obxeccións respecto da pertinencia e da sostenibilidade da distinción rawlsiana entre o liberalismo comprensivo e o liberalismo político e tamén cómpre criticar as reticencias relativas ás repercusións que a educación cívica (en particular) e a escolar (en xeral) puideran ter sobre a vida dos escolares nos ámbitos da familia, a congregación relixiosa ou a comunidade étnica. Como asegura Kymlicka, fuxindo dunha formulación comprensiva do liberalismo e da intolerancia da sociedade cara ás minorías

---

1440 Rawls, (2004: 234).

1441 “(...) *we try to answer the question of children's education entirely within the political conception. Society's concern with their education lies in their role as future citizens (...)*” Rawls, (1996: 200).

1442 “Las exigencias de la ciudadanía liberal sugieren que la escolarización pública es necesaria – o al menos muy deseable – en algún momento del proceso educativo.” Kymlicka, (2003: 357).

1443 Kymlicka establece unha decisiva diferenciación entre o «multiculturalismo aislacionista» e o «multiculturalismo de inmigración de carácter plural» á hora de “distinguir dos tipos de grupos relixiosos que podrían buscar la exención de la escolarización laica.” Kymlicka, (2003: 357); *vid.* pp. 358 e ss. desta obra citada.

relixiosas<sup>1444</sup>, Rawls fai primar a tolerancia de grupo e o valor do pluralismo de estilos de vida compartidos sobre a autonomía individual.

“Pero esto es un error, ya que se puede asegurar la tolerancia entre grupos sin proteger la tolerancia al disenso individual «dentro» de cada grupo (...) Por tanto, si queremos defender los derechos civiles de los individuos tenemos que trascender la necesidad de la tolerancia de grupo y dar cuenta del valor de dotar a los individuos de la libertad de formar y revisar sus fines últimos.”<sup>1445</sup>

Así pois, ao subordinar o valor xeral da autonomía persoal ao feito social da pluralidade, Rawls acaba caendo no que o politólogo canadiano denomina un «modelo non obstrutivo» de educación cívica que trata de evitar os potenciais efectos (negativos) da promoción das virtudes cívicas sobre as doutrinas comprensivas sostidas por determinados grupos minoritarios.

#### ***2.2.5. Virtudes liberais e participación política. Unha reflexión acerca das relacións entre saber e poder ao fío de Stuart Mill.***

“Only an expert can deal with the problem.”  
Laurie Anderson

Non resulta estraño o silencio dos liberais ortodoxos respecto da participación política, xa que esta omisión está en consonancia co seu modelo mínimo de cidadanía e de democracia formal<sup>1446</sup>, pero este descoido da participación cidadá na vida pública é reparado pola *new wave* liberal dos abandeirados das virtudes cívicas. Efectivamente, son cada vez máis os pensadores liberais que estiman o valor da participación política, alentando o tomar parte na cousa común (“*res publica*”) como un exercicio de cidadanía responsábel. A participación política adquire o *estatus* de virtude cívica reclamada polos liberais, na medida en que estes toman conciencia de que constitúe un requisito *sine qua non* para a defensa e o fortalecemento do ordenamento liberal: as institucións e leis, por si mesmas, sen contar co activo apoio dos cidadáns, non aseguran o éxito da democracia liberal<sup>1447</sup>. Para moitos liberais, a necesidade de contar coas virtudes cívicas (nomeadamente, a participación política da cidadanía) para a preservación dos dereitos e liberdades fundamentais e para o correcto funcionamento das institucións

---

1444 Moitos estudos críticos coinciden en sinalar que – mentres que Habermas pensa dende a Ilustración – o trasfondo histórico-cultural que marca o pensamento rawlsiano é o das persecucións por motivos relixiosos dos comezos da Modernidade e, en especial, os procesos de Reforma e Contrarreforma.

1445 Kymlicka, (1996: 224).

1446 “(...) la disposición a participar en la cosa pública, ¿forma parte de la definición de un buen ciudadano? Para un liberal ortodoxo, la respuesta es negativa. Una persona que respeta la ley y paga puntualmente sus impuestos es un buen ciudadano, aunque nunca salga de los límites de su vida privada.” Pablo Da Silveira, (C., 2003: 160).

1447 “(...) sin una amplia participación en la política democrática por parte de un cuerpo ciudadano vigoroso e informado, y desde luego con un retiro generalizado a la vida privada, aun las instituciones políticas mejor diseñadas acabarán cayendo en manos de quienes se proponen dominar e imponer su voluntad a través del aparato del estado (...)” Rawls, (2004: 239).

democráticas convértese nun ideal compartido polo liberalismo e o republicanismo. Así, en opinión de Rawls, o liberalismo político e – o que el denomina – «republicanismo clásico»<sup>1448</sup>, coincidirían na valoración da participación política; “la salud<sup>1449</sup> de las libertades democráticas exige la activa participación de ciudadanos políticamente virtuosos, sin cuyo concurso no podría mantenerse un régimen constitucional”<sup>1450</sup>. Non defendendo ningunha doutrina comprensiva particular, o republicanismo clásico (a diferenza do humanismo cívico) resulta perfectamente compatíbel coa concepción política da xustiza como equidade que sostén o liberalismo rawlsiano<sup>1451</sup>. Un razoamento semellante ao de Rawls atopámolo en Kymlicka á hora de sinalar a súa concordancia con certas formas moderadas do republicanismo, aceptando que “los liberales tienen que ser republicanos” ao valorar o papel das virtudes cívicas para o óptimo funcionamento da democracia; nembargantes, critica a expresión máis forte do republicanismo que “se refiere a la noción de que la vida mejor – la vida más auténticamente humana – es aquella que prima la participación política por encima de otras áreas del empeño humano”<sup>1452</sup>.

Como podemos comprobar, esta reivindicación da participación política por parte dos liberal-demócratas, defensores das virtudes cívicas, tamén está suxeita a matizacións: coménzase recoñecendo que a participación política é unha virtude moito máis esixente que as virtudes liberais (de tolerancia e respecto, por exemplo), para seguidamente denunciar a deriva anti-liberal dos neo-republicanismos contemporáneos<sup>1453</sup>, precisamente, por defender a participación dos cidadáns máis alá duns límites considerados razoabeis para os liberais, límites que veñen a coincidir coa protección do ámbito privado no que os individuos desenvolven preferentemente as súas vidas.

“La mayor parte de la gente no encuentra su principal fuente de felicidad en la política sino en la vida familiar, el trabajo, la religión o el ocio. La participación política es vista como una actividad ocasional y por lo general gravosa, aunque necesaria para que el gobierno respete y proteja la libertad que permite a los individuos proseguir sus actividades y cultivar

---

1448 Acostúmase tomar ao Maquiavelo dos *Discorsi* – na interpretación de Quentin Skinner – como o paradigma do republicanismo clásico, aínda que Rawls prefire identificalo co Tocqueville da *Democracia en América*, *vid.* Rawls, (2004: 239), nota 37 a pé de páxina do autor; este tipo de republicanismo caracterízase por “el punto de vista, según el cual si los ciudadanos de una sociedad democrática quieren preservar sus derechos y libertades básicos (incluidas las libertades civiles que garantizan las libertades de la vida privada), deben también poseer en grado suficiente las «virtudes políticas» (como yo las he llamado) y estar dispuestos a participar en la vida pública.” Rawls, (2004: 239).

1449 Rawls utiliza a palabra “*safety*” (seguridade, protección), de fondas connotacións liberais.

1450 Rawls, (2004: 240).

1451 “*With classical republicanism so understood, justice as fairness as a form of political liberalism has no fundamental opposition (...) But there is no fundamental opposition because classical republicanism does not presuppose a comprehensive religious, philosophical, or moral doctrine.*” Rawls, (1996: 205).

1452 Kymlicka, (2003: 347).

1453 As críticas diríxense a Quentin Skinner e, especialmente, a Pocock.

sus vínculos personales.”<sup>1454</sup>

A participación política tinguéase dun inconfundíbel ton liberal, posto que hai unanimidade entre os teóricos do liberalismo á hora de atribuírlle a virtude de protexer a vida privada; repítese, deste xeito, o típico *leit-motiv* liberal segundo o cal a política é un instrumento eficaz para asegurar a esfera privada<sup>1455</sup> na que o individuo desenrola as actividades que considera máis valiosas. De feito, na nomenclatura liberal, a virtude da participación política figura – case sempre – en forma de “disposición” a participar; como noutros ámbitos das súas vidas, os suxeitos liberais son libres de escoller se queren intervir en política e ate qué extremo desexan facelo<sup>1456</sup>. Vemos, pois, que o conxunto do ideario liberal, é dicir, a defensa dos dereitos constitucionais como garantía da liberdade negativa do individuo, o peso político concedido ás instancias xudiciais e contramaioritarias, a aposta pola democracia de representantes xestionada pola clase política, o recoñecemento do pluralismo e a consecuente apoloxía do Estado neutral e finalmente, a decisiva separación entre o público e o privado, presionan a favor dunha concepción restrinxida da virtude de participar politicamente. En resume, como indica Félix Ovejero, o autogoberno do *demos* – en tanto que configura a dimensión esencial da política democrática – non atopa fácil acomodo no núcleo doutrinal do liberalismo.

“La democracia parecía exigir la participación de todos en la toma de decisiones que afectan a todos. Un sistema con esas características atentaba de dos modos muy fundamentales contra la libertad negativa. Por una parte, las decisiones de la comunidad, lo que le parecía bien a la mayoría, regulaban buena parte de la vida de cada uno. Por otra parte, exigía una disposición cívica, una participación en la gestión de la vida colectiva que, aun si acorde con ciertos ideales de vida, estaba lejos de poder reclamarse en – o presumirse a – el conjunto de los ciudadanos. Al liberal no le importa – incluso puede mostrar su contento con – que la gente, si ese es su deseo, participe en la política o ayude a los pobres, pero, en todo caso, le parece condenable que se exija esa participación (...)”<sup>1457</sup>

A pesar de que habitualmente se estipulan como sinais de identidade da teoría política liberal unha absoluta despreocupación pola cidadanía – sempre á sombra do «individuo- átomo» – e un

---

1454 Kymlicka e Norman, *art. cit.*, p. 16.

1455 “(...) la política es un medio para proteger la vida privada (...)” Kymlicka e Norman, *art. cit.*, p. 16. Nesta mesma orde de cousas, Javier Peña suliña, criticamente, tanto o receo liberal ante a participación como a reconversión instrumental da política: “El *quid* de la cuestión es siempre el mismo: el temor liberal a que, al subrayar la condición cívica de los individuos se estreche el campo de su independencia privada. El grado y la conveniencia de la participación política son valorados en su calidad de medio más o menos necesario para la obtención de un fin que está en último término fuera de la política.” Peña, (C., 2003: 96).

1456 Segundo D. Held, o dereito (e a posibilidade real) dos cidadáns de intervir na vida pública – o principio de autonomía – constitúe un dos rasgos básicos do réxime democrático, “sin embargo, una cosa es reconocer un derecho y otra muy distinta suponer que de ello se deduce que todo el mundo debe, independientemente de su elección, participar realmente en la vida pública.” Held, (2002: 361).

1457 Ovejero, (C., 2003: 53).

descoido das virtudes cívicas – escurecidas pola voracidade egoísta dos axentes económicos que operan no libre mercado –, o certo é que dentro do amplo espectro do liberalismo atopamos pensadores que apostan decididamente pola capacitación política dos cidadáns e se desmarcan dos posicionamentos máis ortodoxos que remiten o éxito da democracia liberal exclusivamente ao bo funcionamento das institucións. E incluso hai pensadores que se atreven a máis e confían plenamente nas virtudes da participación política; tal é o caso da singular figura de Stuart Mill<sup>1458</sup>, en cuia obra atopamos amplas e fecundas análises acerca da promoción das competencias públicas da cidadanía a través da educación cívica do *demos* na que ten un papel relevante a participación política; se ben en *On Liberty* hai numerosas páxinas nas que o autor deplora a mediocridade colectiva das masas como a tendencia que marca a vida política do seu tempo<sup>1459</sup> (tendencia que tan só pode ser corrixida pola intervención dos individuos máis capacitados<sup>1460</sup>), atopamos outras pasaxes nas que Stuart Mill apela á elevación do nivel de cultura política do pobo por medio da toma conxunta de decisións. A confianza no valor formativo da liberdade, a convicción de que mediante as súas eleccións os individuos cultivan as súas facultades, trasládase tamén ao ámbito público; así, a pesar de que os individuos non desempeñasen mellor determinados cometidos que os funcionarios do Estado, é preferíbel que os leven a cabo por eles mesmos como un medio de aprendizaxe. A xuízo de Stuart Mill, a participación popular nos xurados e nos gobernos locais virían ser dúas excelentes escolas de cidadanía:

“(…) pues constituyen, verdaderamente, la educación peculiar de un ciudadano, la parte práctica de la educación política de un pueblo libre, que los saca de los estrechos límites del egoísmo personal y de familia y los acostumbra a la comprensión de los intereses generales y al manejo de los negocios de todos, habituándolos a obrar por motivos públicos o semipúblicos, y a guiar su conducta hacia fines que los unan en vez de aislarlos a unos de

---

1458 John Stuart Mill é un *rara avis*, ate o extremo de que a súa adscripción ao liberalismo resulta para moitos estudosos, cando menos, discutíbel; por exemplo, D. Held sinala ate “tres interpretaciones posibles” da súa obra; *vid.* Held, (2002: 138-141).

1459 “*At present individuals are lost in the crowd. In politic it is almost a triviality to say that public opinion now rules the world. The only power deserving the name is that of masses, and of governments while they make themselves the organ of the tendencies and instincts of masses. This is as true in the moral and social relations of private life as in public transactions.*” Stuart Mill, (1985: 131).

1460 Os presupostos elitistas de *On Liberty* son ben visíbeis, a pesar de que Stuart Mill trata de contrarrestalos coa súa tese da capacitación do *demos* a través da participación política; sirvan de exemplos estas dúas citas: “Ningún gobierno por una democracia o una aristocracia numerosa ha sabido elevarse sobre la mediocridad, ni en sus actos políticos ni en las opiniones, cualidades y tono del espíritu que en él alienta, excepto en aquellos casos en los que el soberano «Muchos» se ha dejado guiar (como siempre ha hecho en sus mejores tiempos) por los consejos e influencia de Uno o Varios, mejor dotados e instruidos” e “(…) cuando en todas partes la opinión de la masa de hombres ordinarios se ha convertido o se está convirtiendo en el poder dominante, el contrapeso y el correctivo a esta tendencia sería la individualidad más y más acentuada de quienes ocupan las preeminencias del pensamiento.” Stuart Mill, (2001a: 141).

otros.”<sup>1461</sup>

Esta mesma temática atópase exposta en *Principios de economía política*<sup>1462</sup>: incluso no suposto de que o goberno dispuxese dos individuos máis preparados para atender a administración das diversas áreas de interese público, sería recomendábel depositar nas mans dos directamente afectados a maior parte destes asuntos, e, posto que a formación académica, a pesar da súa importancia, non capacita por si soa para a toma en común de decisións, é necesario completar a instrución escolar coa participación directa dos cidadáns na planificación dos obxectivos colectivos. Esta é sen dúbida algunha “la gran escuela del espíritu público”<sup>1463</sup> pola que debe pasar todo cidadán, pois é de crucial importancia que se fomenten as competencias políticas, non só nunha minoría selecta, senón no conxunto do pobo; por este motivo, o exceso de dirixismo por parte do goberno resulta absolutamente contraproducente, debido a que atrofia as capacidades dos membros da sociedade, incapacitándoos para a acción colectiva; en consecuencia, un pobo submisos e afeito a que decidan por el non desenrola as facultades cívicas e inhibe a súa aprendizaxe práctica<sup>1464</sup>, un pobo tutelado desta maneira é presa fácil de calquera forma de despotismo, posto que un pobo ancorado na ignorancia é sempre un dócil refén daquelas clases dirixentes que posuíndo un elevado grao de capacitación, ostentan tamén o exercicio do poder político. Por tanto, o único antídoto contra o autoritarismo pasa pola instrución do pobo, isto é, a extensión do coñecemento e da *praxis* necesaria para acrecentar o interese pola sorte dos proxectos comúns.

“No puede darse una combinación de circunstancias más peligrosa para la felicidad humana que aquella en que se mantienen a un alto nivel la inteligencia y el talento de la clase gobernante, pero se desalienta y se obstaculiza fuera de ella. Un sistema así personifica de una manera más cabal que ningún otro la idea del despotismo, añadiendo el arma de la superioridad intelectual a las que ya tienen los que disfrutan del poder legal. Se aproxima, tanto como lo permite la diferencia orgánica entre los seres humanos y los demás animales, al gobierno de las ovejas por su pastor, sin que exista nada equivalente al interés del pastor por la prosperidad de su rebaño. La única garantía contra la esclavitud política es el freno que puede mantener sobre los gobernantes la difusión entre los gobernados de la inteligencia,

---

1461 Stuart Mill, (2001a: 199).

1462 Stuart Mill, (1996), concretamente, no libro V, cap. XI, § 6: “Objeciones a la intervención del gobierno: Importancia de formentar hábitos de acción colectiva en el pueblo”; o título é, xa de por si, significativo.

1463 Stuart Mill, (1996: 812).

1464 “Un pueblo que carece del hábito de la acción espontánea por los intereses colectivos, que tiene la costumbre de mirar hacia su gobierno para que le ordene lo que tiene que hacer en todas aquellas materias de interés común, que espera que se lo den todo hecho, excepto aquello que puede ser objeto de simple hábito o rutina, un pueblo así tiene sus facultades a medio desarrollar; su educación es defectuosa en una de sus ramas más importantes.” Stuart Mill, (1996: 811).



la actividad y el espíritu público.”<sup>1465</sup>

Pero a participación política da cidadanía non é tan só o medio máis eficaz de evitar a tiranía, senón que constitúe, asemade, o mellor xeito de asegurar a democracia; por esta razón, un goberno que desexe afianzar un réxime de liberdades deberá favorecer a iniciativa popular para que, deste xeito, a democracia penetre en todos os ámbitos da vida pública. En *Principios de economía política*, o autor fai especial fincapé na importancia decisiva da preparación da gran masa da poboación, isto é, do proletariado<sup>1466</sup>; a escolarización dos fillos das clases traballadoras no sistema de “educación nacional”<sup>1467</sup> e a conquista dos dereitos políticos, ou sexa, a educación e a participación nos asuntos públicos impulsarán ás clases obreiras cara a cotas cada vez máis elevadas de benestar material e espiritual. Stuart Mill pon o acento na definitiva “autodependencia”<sup>1468</sup>, ou autoemancipación do proletariado; autodependencia significa que as clases traballadoras toman nas súas propias mans a defensa dos seus intereses; esta emancipación da suxeición paternalista que as clases altas exercen sobre os traballadores depende, sobre todo, das súas propias capacidades. A espontánea autoinstrución grazas ao acceso á información (prensa ou panfletos)<sup>1469</sup>, así como o dereito ao voto que converte aos partidos obreiros en ineludibéis interlocutores políticos, son dous indicios claros que apuntan nesta dirección, pero é posíbel acelerar e afianzar este proceso encamiñado a cultivar as “virtudes da independencia” entre as clases populares se se lles dota dos medios necesarios para a súa instrución. Neste punto é onde aparecen as achegas máis valiosas dende a perspectiva da promoción pública das virtudes cívicas: aínda tomando as clases proletarias as rendas do seu progreso nas súas propias mans, o concurso do Estado supón un pulo definitivo para o éxito deste proxecto.

“(…) los obreros, al menos los de las ciudades, tienen acceso a los medios de instrucción que han permitido a las clases medias tener las ideas que hoy tienen. No puede dudarse de que con tales recursos se desarrollaría su inteligencia, incluso con sus propios esfuerzos y sin ninguna ayuda; pero hay motivos para esperar que se realizarán grandes mejoras en la

---

1465 Stuart Mill, (1996: 811).

1466 *Vid.* Stuart Mill, (1996), Libro IV, cap. VII, “Del futuro probable de las clases trabajadoras”.

1467 As políticas educativas correctoras da deficiente formación do proletariado deben iren necesariamente acompañadas de medidas económicas que contribúan a paliar a situación de miseria que padecen: “la educación no es compatible con la extrema pobreza. Es imposible enseñar eficazmente a una población indigente.” Stuart Mill, (1996: 340).

1468 *Vid.* Stuart Mill, (1996: 645-647) e, especialmente, Stuart Mill, (1996: 648-649).

1469 Os elementos que serven de caldo de cultivo para potenciaren o irreversible proceso de ilustración da opinión pública son moi diversos: “(…) las masas se están educando espontáneamente, y esta educación puede acelerarse y perfeccionarse si se les ayuda a conseguirla. La instrucción que se obtiene leyendo periódicos y folletos políticos no es tal vez la más sólida, pero de todas maneras es preferible a no tener ninguna (...) Las instituciones para conferencias y discusiones, las deliberaciones colectivas sobre cuestiones de interés común, los sindicatos, la agitación política, todo eso sirve para despertar el espíritu público, para difundir entre las masas las diversas ideas y provocar la reflexión y el pensamiento en los más inteligentes.” Stuart Mill, (1996: 648-649).

calidad y cantidad de la educación escolar por los esfuerzos del gobierno o de los particulares y que el adelanto en la cultura espiritual del pueblo, y las virtudes que de ella se derivan, progresará con mayor rapidez y con menos intermitencias y errores que si se la abandonara a sí misma.”<sup>1470</sup>

Repasando as achegas teóricas ao campo da educación política da cidadanía do Stuart Mill de *Sobre la libertad* e, especialmente, de *Principios de economía política*, podemos concluír que a promoción das virtudes cívicas require do apoio de dúas institucións destacadas: a escola, como institución académica, e a administración local, como institución política (sen esquecer tampouco a función educativa dos tribunais de xustiza integrados por un xurado popular)<sup>1471</sup>. Así pois, a receita que permite formar bos cidadáns e, de paso, emendar os fallos da democracia consiste, por un lado, en estender os beneficios da educación entre o conxunto da cidadanía mediante a instrución escolar e, por outro, en enraizar os principios democráticos na sociedade a través da presenza cidadá nas institucións do Estado máis próximas á xente.

Mentres que as reflexións procedentes, principalmente, de *Principios de economía política* configuran a faceta reformista do pensamento de Stuart Mill (achegándose a formulacións propias dun socialdemócrata) salvando certas limitacións ao principio do *laissez-faire* que xustifican – en determinados ámbitos e baixo circunstancias concretas – a lexítima intervención do Estado, a súa cara máis liberal, temerosa do poder do *demos* proletario e partidaria de poñer todo tipo de trabas ao goberno popular preséntase polo miúdo ao longo das páxinas de *Consideraciones sobre el gobierno representativo*. No contexto desta obra hai que situar os chamativos elementos elitistas do pensamento político de Stuart Mill, así como a súa tentativa (fallida)<sup>1472</sup> por compatibilizar certa «aristocracia do saber» coa democracia representativa, buscando adecuar o papel das elites cultas dentro do marco dunha sociedade democraticamente avanzada<sup>1473</sup>. Nas páxinas iniciais do segundo capítulo de *Consideraciones*, o autor sinala que o

1470 Stuart Mill, (1996: 649).

1471 En *Sobre la libertad*, menciónanse tamén esas outras escolas de formación cívica que son as asociacións cidadáns da sociedade civil; Stuart Mill alude expresamente ás “asociacións voluntarias” de carácter filantrópico, *vid.* Stuart Mill, (2001a: 189).

1472 Folleando o número especial que o suplemento cultural do periódico «*El Mundo*» adica a conmemorar o cincuentenario da morte de Ortega, aplaudindo “la vitalidad de su pensamiento”, podemos ler nunha columna escrita por Manuel Barrios unha sentenza que tamén se pode aplicar ao Stuart Mill de *Consideraciones sobre el gobierno representativo*: “(...) el ambiguo recurso a una minoría selecta como clase dirigente redentora de la masa. La insuficiencia de esta solución que no acierta a conciliar aristocratismo y democracia (...)” Manuel Barrios, “La privatización de las masas”, «*El Cultural*» 10 de octubre de 2005, p. 27.

1473 D. Held califica as teses das *Consideraciones* como unha expresión de «elitismo educacional», “puesto que claramente trata de justificar una posición privilegiada para aquellos con conocimientos, habilidad y sabiduría: en resumen, para una versión moderna de los filósofos-reyes. Asigna el papel del liderazgo político en la sociedad a una clase de intelectuales, que, en el sistema de reparto de votos de Mill, tienen un poder electoral considerable. Llega a esta postura a través de su énfasis en la importancia de la educación como fuerza clave de la libertad y la emancipación. Es una postura plenamente comprometida con el desarrollo moral de todos los individuos, pero al mismo tiempo justifica desigualdades importantes con el fin de que los educadores

«factor humano» é a condición principal da que depende un bo goberno, isto é, “el conjunto de cualidades de los seres humanos que componen la sociedad sobre la que es ejercido dicho gobierno”<sup>1474</sup>; este requisito debe materializarse na práctica en modos de obrar por parte dos actores sociais que promovan o interese común pola cousa pública; si estes tan só se preocuparan polos seus intereses particulares, o bo goberno resultaría inalcanzábel<sup>1475</sup>; como consecuencia desta premisa, o filósofo inglés conclúe que se o establecemento dunha boa forma de goberno depende – principalmente – das cualidades dos cidadáns<sup>1476</sup>, entón é de primordial relevancia cultivar as capacidades dos membros da sociedade (seguindo a Jeremy Bentham, o autor clasifica as devanditas cualidades en morais, intelectuais e activas)<sup>1477</sup>. Desta maneira, Stuart Mill introduce unha vez máis no espazo da política a cuestión crucial das virtudes públicas e da educación cívica; un goberno precisa das boas cualidades dos seus cidadáns, de “una opinión pública virtuosa e ilustrada”<sup>1478</sup> (“*a virtuous and enlightened public opinion*”), mentres que un déficit de coñecemento e moralidade, encarnado socialmente en “masas de ignorancia, de estupidez y de funesto prejuicio”<sup>1479</sup> sería absolutamente negativo para implantar un corpo político que estivese realmente ao servizo da comunidade.

Estas esixencias impostas á natureza da cidadanía marcan tamén a tarefa inescusábel que todo goberno responsábel e eficiente debe acometer.

“Por lo tanto, al ser el primer elemento del buen gobierno la virtud e inteligencia de los seres humanos que integran la comunidad, el punto de excelencia más importante que puede poseer cualquier forma de gobierno es promover la virtud e inteligencia del pueblo mismo.”<sup>1480</sup>

Pero este requisito en relación coa constitución dun bo goberno convértese ao mesmo tempo nun criterio básico para valorar a benevolencia das institucións políticas, comprobando ate qué punto capacitan moral, práctica e intelectualmente aos cidadáns; dito doutro xeito, existe unha

---

estén en situación de educar a los ignorantes.” Held, (2002: 139-140).

1474 Stuart Mill, (2001a: 56).

1475 É de destacar a importancia que Stuart Mill outorga ao ámbito público, lanzando un chamamento para evitar a reclusión do individuo na esfera privada: “Siempre que la disposición general de un pueblo es tal que cada individuo se preocupa solamente de sus intereses egoístas y no se detiene a considerar sus responsabilidades para con el interés general, el buen gobierno es imposible.” Stuart Mill, (2001a: 57).

1476 Con carácter xeral Stuart Mill indicara páxinas atrás que a posibilidade práctica de instaurar por parte dunha colectividade determinadas institucións políticas está suxeita a tres condicións: a primeira, a aceptación por parte do pobo; a segunda, a existencia de vontade e capacidade para mantelas, e a terceira, a vontade e a capacidade para que cumpran o seu propósito; *vid.* Stuart Mill, (2001b: 34-35). Repárese na reiterada insistencia no “elemento de capacitación” que é esixíbel ao *demos*, esixencia que se incrementa notabelmente no caso do goberno representativo.

1477 *Vid.* Stuart Mill, (2001b: 58, 85).

1478 Stuart Mill, (2001b: 58).

1479 *Idem.*

1480 *Idem.*

primeira condición (e función) que é requeríbel a toda institución política e que determina simultaneamente o criterio fundamental para medir a súa validez: a súa adecuación como “agencia de educación nacional”<sup>1481</sup>, é dicir, a súa capacidade para formar as cualidades necesarias nos membros da comunidade, tanto individual como colectivamente<sup>1482</sup>. Stuart Mill menciona un segundo elemento necesario para a instauración dun bo goberno e que, polo tanto, tamén é un criterio para medir a súa lexitimidade: a constitución propia da «maquinaria política» (“la calidad del mecanismo en sí”<sup>1483</sup>) de tal modo que, aparte da promoción das virtudes cidadáns, é condición *sine qua non* dunha adecuada institución política a maneira correcta en que debe organizar a administración dos asuntos públicos; “el gobierno es a una misma vez un factor de gran influencia que actúa sobre el alma humana, y un conjunto de disposiciones organizadas dirigidas a la gestión pública”<sup>1484</sup>. Nótese que se trata de dúas funcións interconectadas, un cometido revirte sobre o outro: a boa xestión dos asuntos públicos incrementa as cualidades do pobo, do mesmo xeito que un pobo virtuoso e capacitado optimiza a atención dos intereses xerais. Si atendemos, pois, a esta dobre condición (e dobre función) de fomento das virtudes cívicas e de correcta xestión dos asuntos comúns que debe caracterizar ás formas políticas preferíbeis, cabe asegurar que o modo de goberno óptimo é aquel que se basea nun sistema democrático:

“(…) idealmente, la mejor forma de gobierno es aquella en que la soberanía o poder de control supremo reside, en último término, en la comunidad entera; una comunidad en la que cada ciudadano no sólo tiene voz en el ejercicio de dicha soberanía, sino que también, siquiera ocasionalmente, es llamado a tomar parte en las decisiones de gobierno mediante el desempeño personal de alguna función pública a nivel local o general.”<sup>1485</sup>

Repárese en que a cita se abre coa palabra “idealmente”, posto que o autor é plenamente consciente de que na práctica “un gobierno completamente democrático”<sup>1486</sup> (“*a completely popular government*”) é inviábel dentro das fronteiras dos amplamente poboados e extensos territorios dos modernos Estados-nación<sup>1487</sup>; consecuentemente, o réxime democrático «puro» ten que adoptar a forma dun sistema representativo para adecuarse ao mundo moderno e converterse

1481 Stuart Mill, (2001b: 62).

1482 “*We may consider, then, as one criterion of the goodness of a government, the degree in which it tends to increase the sum of good qualities in the governed, collectively and individually (...)*” Stuart Mill, (2005: 30).

1483 Stuart Mill, (2001b: 59).

1484 Stuart Mill, (2001b: 61).

1485 Stuart Mill, (2001b: 80).

1486 Stuart Mill, (2001b: 80).

1487 “(…) cuando la comunidad excede las dimensiones de una ciudad pequeña no todos pueden participar personalmente en los asuntos públicos, como no sea en mínima proporción, de ello se sigue que el modelo ideal de gobierno perfecto ha de ser el gobierno representativo.” Stuart Mill, (2001b: 94).

nunha democracia representativa<sup>1488</sup>. No tocante aos cometidos dun bo goberno, a democracia ofrece claras vantaxes sobre outras formas políticas, tanto na súa adecuación para a administración dos intereses da comunidade, como – especialmente – no labor de educar ao pobo. A este respecto, resulta altamente ilustrativo o contraste entre o goberno despótico e o democrático; o goberno despótico non é desexábel<sup>1489</sup> porque, privando ao pobo de participar e decidir, fomenta a pasividade nos individuos e na comunidade, atrofiando así todas as súas capacidades, de tal xeito que – frustrado nas súas demandas – o pobo acaba por refuxiarse nas satisfaccións da vida privada, desertando involuntariamente do espazo público que se lle nega. O contraste é brutal: mentres que “el gobierno de uno o de unos pocos”<sup>1490</sup>, impedindo mediante rotundas coaccións que os súbditos teñan parte no poder, favorece a submisión e a aquiescencia acrítica propia dos caracteres pasivos; “el gobierno de muchos”<sup>1491</sup>, ao permitir aos individuos opinar (incluso para “disentir públicamente”<sup>1492</sup>) e participar do goberno da sociedade, incentiva o carácter activo (propio de, e necesario para a democracia) e deste modo fai efectiva a presenza dos cidadáns na vida política.

Todos os beneficios da liberdade (“*the benefits of freedom*”) asociados á democracia fanse realidade grazas á participación cidadá, catalizador que auspicia o crecemento das facultades intelectuais, prácticas e morais das persoas.

“El máximo efecto vigorizante que tiene la libertad sobre el carácter de una persona sólo se obtiene cuando esa persona es o espera ser un ciudadano tan privilegiado como cualquier otro. Todavía más importante que esta cuestión del sentimiento es la disciplina práctica que el carácter obtiene de lo que ocasionalmente se demanda de los ciudadanos: ejercer temporalmente y por turnos alguna función social.”<sup>1493</sup>

O autor non se cansa de repetir que é grazas á participación nos asuntos comúns – auténtica “escuela de formación del espíritu público”<sup>1494</sup> – que os cidadáns se converten en suxeitos politicamente destros, adquiren a plena conciencia dos seus deberes cara aos demais e sentíndose parte da comunidade preocúpanse de cooperar en aras do interese xeral<sup>1495</sup>. Así é como se

1488 A democracia ou goberno representativo caracterízase polo feito de que “la totalidad del pueblo, o una numerosa porción de éste, ejerce el poder más alto (...) a través de diputados elegidos periódicamente por el pueblo mismo” Stuart Mill, (2001b: 110).

1489 Aínda que se trate de “un buen déspota”, ou dun “déspota ilustrado”, o bo despotismo só é xustificábel transitoriamente para curar “las enfermedades del cuerpo político”, e sempre co obxectivo último de restituír de novo a liberdade ao pobo; *vid.* Stuart Mill, (2001b: 72-73, 79-80).

1490 Stuart Mill, (2001b: 90).

1491 Stuart Mill, (2001b: 90).

1492 Stuart Mill, (2001b: 91).

1493 Stuart Mill, (2001b: 92).

1494 Stuart Mill, (2001b: 94).

1495 “Todavía más saludable es la parte moral de la instrucción que se les proporciona a los ciudadanos cuando éstos participan, siquiera esporádicamente, en funciones públicas. Al ciudadano que es llamado a servir de esta manera se le pide que se interese por asuntos que no le afectan a él directamente; se le pide que, cuando se

desenrolan todas as virtudes propias do cidadán que non podían brotar no recluído solar da vida privada (“vida ordinaria de la mayoría de los hombres”<sup>1496</sup>), marcada por unha acusada tendencia cara á rutina e guiada en demasiadas ocasións por intereses egoístas que dan ás á competencia entre individuos e ao aproveitamento dos nosos semellantes. En síntese, Stuart Mill fai unha prolífica loubanza da participación política e do goberno democrático que optimiza a mellora dos cidadáns colocando nas súas mans a soberanía da nación. Un pobo educado para facer oír a súa voz e para intervir na vida pública adquire, asemade, a nítida conciencia de que é o depositario do control sobre o seu propio destino; como nos lembra o autor, un pobo virtuoso e instruído aspira a tomar as rendas do seu futuro nas súas mans<sup>1497</sup>.

Pero como incluso as boas formas de goberno están expostas a contraer determinados vicios, así tampouco o goberno representativo está exento de posíbeis defectos; os perigos que asexan á democracia representativa son principalmente dous<sup>1498</sup>: a falta de capacidade, tanto nos representantes do pobo como na opinión pública, e a ausencia dunha auténtica representación, que transforma perversamente a democracia na «tiranía da maioría», enfermidade que se presenta cando a minoría queda completamente excluída<sup>1499</sup>. Un dos males dos que se pode contaxiar o goberno representativo maniféstase cando os intereses particulares (enfrentados co ben xeral) se apoderan da asemblea lexislativa; pode acontecer que o aparato de Estado, en particular o executivo e o lexislativo, estea controlado por una clase social<sup>1500</sup> que dirixa as actuacións públicas en función dos seus intereses particulares e sempre persiste a ameaza de que

---

trata de resolver conflictos, se conduzca por una regla diferente de la del partidismo, y que aplique siempre buenos principios y máximas cuya razón de ser sea la busca del bien común.” Stuart Mill, (2001b: 93).

1496 Stuart Mill, (2001b: 92).

1497 “Pero una educación que tenga por finalidad hacer de los seres humanos algo más que máquinas, a la larga dará como resultado el que esos seres humanos pidan tener control sobre sus propias acciones.” Stuart Mill, (2001b: 79); xa o dicía Kant un século antes nun breve pero moi fecundo ensaio consagrado a tratar esta temática da ilustración do pobo: “Porque ocurre que cuando la Naturaleza ha logrado desarrollar, bajo esta dura cáscara, esa semilla que cuida con máxima ternura, a saber, la inclinación y oficio del «libre pensar» – [«freien Denken»] del hombre, el hecho repercute poco a poco en el sentir del pueblo (con lo cual éste se va haciendo cada vez más capaz de la «libertad de obrar» [«Freiheit zu handeln»] (...))” Kant, (1997: 25-38).

1498 “It has been seen, that the dangers incident to a representative democracy are of two kinds: danger of a low grade of intelligence in the representative body, and in the popular opinion which controls it; and danger of class legislation on the part of the numerical majority, these being all composed of the same class.” Stuart Mill, (2005: 131).

1499 Stuart Mill reitera constantemente ao longo das páxinas de *Consideraciones sobre el gobierno representativo* a súa preocupación polo risco de exclusión política das minorías: “(...) nada es más cierto que la eliminación virtual de la minoría no es una consecuencia necesaria o natural de la libertad, y que, lejos de tener alguna conexión con la democracia, es algo que se opone diametralmente al primer principio democrático: representación proporcional al número de electores. Es una parte esencial de la democracia el que las minorías estén adecuadamente representadas. Sin esto no es posible una democracia verdadera, sino una falsa apariencia de democracia.” Stuart Mill, (2001b: 158).

1500 Respecto ao que haxa que entender por «clase», Stuart Mill aclara: “Si consideramos como una clase, políticamente hablando, cualquier grupo de personas que tienen un mismo interés siniestro, esto es, un grupo de personas cuyo interés directo y obvio apunta hacia una serie de malas medidas, lo deseable sería que ninguna clase ni ninguna combinación de clases pudiese ejercer una influencia preponderante en el gobierno.” Stuart Mill, (2001b: 149-150).

os sectores sociais maioritarios silencien e opriman ás minorías imponendo unha «lexislación de clase»<sup>1501</sup>; cando esto sucede, a auténtica democracia (“*a really equal democracy*”) – que é o goberno do conxunto do pobo – muta en falsa democracia, nun goberno dirixido exclusivamente por e para a clase maioritaria e dominante<sup>1502</sup>.

O outro mal que afecta ao goberno representativo é froito dos tempos que corren, que avanza máis e máis cara a unha mediocridade xeralizada, cara á hexemonía absoluta das masas, da multitude inculta; tamén a democracia favorece este proceso, posto que erosiona a reverencia pola posición social, feito en si positivo, pero que ten a súa contrapartida negativa ao destruír – mediante a proclama de igualdade – o respecto pola superioridade persoal<sup>1503</sup>. Todas estas inercias sociais desfavorabeis fanse aínda máis patentes na medida en que o dereito de sufraxio fai cada vez máis poderosos a sectores da poboación cun raquíptico grao de formación; aquí radica precisamente a importancia de que se recoñeza politicamente a valía das persoas máis capacitadas.

“La tendencia natural del gobierno representativo, así como de la civilización moderna, es la de ir hacia una mediocridad colectiva; y esta tendencia se hace más acusada por todas las reducciones y extensiones del sufragio, las cuales tiene como efecto el que el poder principal se deposite en manos de clases cada vez más y más por debajo del nivel de instrucción más alto de la comunidad. Y aunque los intelectos y caracteres superiores han de ser necesariamente superados en número, marca una diferencia importante el que sean o no escuchados. En la falsa democracia, que en vez de representar a todos representa solamente a las mayorías locales, puede muy bien suceder que la minoría ilustrada no tenga en absoluto órganos de representación en el Cuerpo representativo.”<sup>1504</sup>

Unha vez diagnosticados os síntomas das enfermidades que ameazan con corromper ao goberno representativo, é urxente buscar os remedios axeitados que protexan ao réxime democrático sen renunciar nin á demanda de capacitación nin ao principio – propiamente democrático – de representación<sup>1505</sup>; segundo Stuart Mill, “una democracia bien preparada y

---

1501 “(...) uno de los mayores peligros de la democracia, lo mismo que de todas las otras formas de gobierno, reside en los intereses siniestros de quienes ostentan el poder: el peligro de una legislación de clase; de un gobierno dirigido (independientemente de que lo consiga o no) a lograr el beneficio inmediato de la clase dominante, para detrimento duradero de todo el resto.” Stuart Mill, (2001b: 149).

1502 “*The pure idea of democracy, according to its definition, is the government of the whole people by the whole people, equally represented. Democracy as commonly conceived and hitherto practised, is the government of the whole people by a mere majority of the people, exclusively represented. The former is synonymous with the equality of all citizens; the latter, strangely confounded with it, is a government of privilege, in favour of the numerical majority, who alone possess practically any voice in the State.*” Stuart Mill, (2005: 132).

1503 *Vid.* Stuart Mill, (2001b: 247-248).

1504 Stuart Mill, (2001b: 166).

1505 “Ahora tenemos que considerar hasta qué punto es posible organizar una democracia de tal manera que, sin interferirnos materialmente con los beneficios característicos del gobierno democrático, nos deshagamos de esos dos males, o, por lo menos, los reduzcamos en la medida en que ello esté al alcance de la capacidad

cualificada”<sup>1506</sup> (“*a skilled democracy*”) debe tratar de compatibilizar ambos requisitos, a saber, a eficiencia e o goberno popular. Veremos cómo o filósofo inglés resolve este difícil empeño que pretende acometer tratando de harmonizar capacitación e participación.

A posíbel solución de restrinxir o dereito de sufraxio é descartada por errónea, debido a que limita o carácter democrático da representación e atenta contra a xustiza democrática impedindo que diversos sectores da poboación se puidesen facer oír por medio dos seus representantes<sup>1507</sup>; de adoptar estas medidas restritivas desatenderíase, ademais, un dos “principales beneficios del gobierno libre”<sup>1508</sup>, como é o desenrolo das capacidades dos cidadáns a través da participación política<sup>1509</sup>. Stuart Mill recolle algúns casos excepcionais que xustifican a exclusión temporal do dereito ao voto<sup>1510</sup>; para os nosos propósitos convén destacar o caso dos analfabetos: a lectura, a escritura e o cálculo elemental son destrezas básicas esixíbeis para facerse acredor do dereito de sufraxio; para reparar as carencias na formación dos sectores máis desfavorecidos da sociedade, o Estado debe poñer a disposición de todos aqueles que o necesiten os medios precisos para instruírse: “la enseñanza universal debe venir antes que el sufragio universal”<sup>1511</sup>. Pero ante os graves perigos que asexan á democracia, a saber, a escasa capacitación tanto dos representantes como dos representados, e a máis que probable transformación do goberno de todos en goberno exclusivo da maioría numérica, a formación do pobo – nas súas vertentes escolar e propiamente política – parece paliar tan só en parte estes males.

Á luz das puntualizacións de Stuart Mill, a instrución dos cidadáns revélase como necesaria, pero insuficiente, para enderezar o rumbo da democracia<sup>1512</sup>; para evitar a tentación por parte da maioría de tiranizar á minoría e corrixir ao mesmo tempo a crecente mediocridade que se instala nas sociedades modernas, é necesario levar a cabo axustes políticos que aseguren a representación da «minoría ilustrada» (“*the instructed minority*”), portadora das opinións máis valiosas avaladas polas intelixencias singulares dos homes e mulleres intelectual e moralmente superiores. En palabras do propio autor: “donde únicamente puede buscarse una solución o

---

humana.” Stuart Mill, (2001b: 152).

1506 Stuart Mill, (2001b: 139).

1507 *Vid.* Stuart Mill, (2001b: 182-185).

1508 Stuart Mill, (2001b: 182); falando do “efecto de las instituciones democráticas”, Stuart Mill volve insistir en que “hay un poderoso instrumento de progreso mental en el ejercicio de la participación política”.

1509 “(...) y es mediante la discusión política y la acción política colectiva como un individuo cuyas ocupaciones diarias hacen que sus intereses se concentren en el pequeño círculo que le rodea, aprende a preocuparse de sus conciudadanos y se convierte conscientemente en miembro de una gran comunidad.” Stuart Mill, (2001b: 184).

1510 *Vid.* Stuart Mill, (2001b: 186-190).

1511 Stuart Mill, (2001b: 187).

1512 “(...) cuando el gobierno es el gobierno de todos los ciudadanos, existe el constante peligro de que los más sabios y experimentados sean eclipsados por la falta de sabiduría, habilidad y experiencia de la mayoría. Esta última puede contrarrestarse poco a poco con la experiencia en los asuntos públicos (votaciones, servicios judiciales, participación extensa en el gobierno local), pero sólo hasta cierto punto.” Held, (2002: 130).



correctivo completo a los instintos de una mayoría popular es en la minoría instruida”<sup>1513</sup>. Por tanto, hai que garantirlle a esa «minoría de mentes ilustradas» unha porción proporcional na representación, xa que eses representantes serán as persoas máis competentes da nación, e nunha verdadeira democracia, as opinións minoritarias deben ser escoitadas e ter influencia.

Nas primeiras páxinas de *Consideraciones sobre el gobierno representativo*, o autor xa indicara que o poder de influencia das opinións no terreo da política non debe ser escamoteado; a persuasión, os razoamentos, as crenzas e as doutrinas teñen un destacado papel na sociedade<sup>1514</sup>; dito isto, ¿como non ía resultar de importancia a opinión avalada por “la autoridad unánime de los instruidos”<sup>1515</sup> (“*united authority of the instructed*”). A súa soa presenza na vida pública sería suficiente para elevar o nivel das deliberacións políticas, ao achegar os seus ben sopesados argumentos ao debate público e contribuír a que poidan triunfar as mellores razóns; incluso sendo escasa a súa forza real fronte a outras forzas sociais, as ben argumentadas razóns desta minoría instruída poden decantar decisivamente a postura maioritaria da cidadanía ao seu favor.

“Por lo tanto, cuando la gente instruida en general puede ser llevada a reconocer como bueno un arreglo social, o político, o cualquier otra institución, y otro como malo; uno como deseable y otro como condenable, ya se ha hecho mucho para otorgar a aquello o para quitar de esto esa superioridad de fuerza social que le permite subsistir.”<sup>1516</sup>

Por estes motivos, é absolutamente imprecindíbel que os representantes cualificados desta minoría culta poidan formar parte do parlamento, constituíndo unha vigorosa «forza moral»<sup>1517</sup> que exerza unha “función de antagonismo”<sup>1518</sup> fronte ao poder da maioría; o influxo benéfico da minoría instruída lograría que a democracia gozase de “líderes de un grado de inteligencia y de carácter superior al del pueblo mismo”<sup>1519</sup>. A fórmula que permite contar coa presenza destes individuos singulares na vida política pasa polo establecemento do «voto plural» (“*plural voting*”): un arranxo institucional no tocante ao cómputo dos sufraxios emitidos polo cal se

1513 Stuart Mill, (2001b: 170).

1514 Un tipo de poder de especial relevancia para a política constitúeo a vontade (*will*); e todo aquilo que é capaz de incidir sobre a vontade das persoas debe ser considerado como un exemplo do poder político existente nunha sociedade. A constatación de que as crenzas, os pensamentos, as ideas e as opinións (en especial, a opinión pública) inflúen decisivamente sobre a vontade das persoas, permite incluír todos estes elementos entre as diferentes expresións do poder social; polo tanto, en contra do que podería parecer a simple vista, os poderes físico e económico non abarcan todo o poder social, é neste sentido no que destaca o protagonismo das ideas e opinións, que Stuart Mill remacha ao afirmar categoricamente: “*It is what men think, that determines how they act.*” Stuart Mill, (2005: 15); para esta temática, *vid.* Stuart Mill, (2001b: 43-45).

1515 Stuart Mill, (2001b: 45).

1516 *Idem.*

1517 Stuart Mill, (2001b: 171).

1518 Stuart Mill, (2001b: 168); segundo o filósofo, o progreso necesita de “conflicto entre el poder dominante y algún poder rival” Stuart Mill, (2001b: 169); a ausencia de confrontación conleva “estancamiento y después decadencia” (*idem*). A mesma temática levada ao terreo de ideas en xeral, pódese localizar en *Sobre la libertad*, Stuart Mill, (2001a: 100-110, 112-113).

1519 Stuart Mill, (2001b: 171).

concede unha pluralidade de votos a aquelas persoas moral e intelectualmente máis competentes, de tal forma que non todos os cidadáns terían unha voz igual, senón que algúns cidadáns eminentes disporían de máis votos, debido a que a opinión dos máis capacitados vale máis que a dos ignorantes. Por suposto, non se trata de excluír a ninguén, senón tan só de outorgar aos máis instruídos un maior peso nas decisións colectivas, amparándonos na súa meirande capacidade para a xestión dos asuntos comúns<sup>1520</sup>.

“Mas aunque cada uno debiera tener voz, ello no equivale a decir que todos debieran tener una voz igual; ésta es una proposición totalmente diferente. Cuando dos personas que tienen un interés común en un asunto opinan de maneras diferentes, ¿requiere la justicia que a ambas opiniones se les conceda un valor exactamente igual? Si, iguales en virtud, una de estas personas es superior a la otra en conocimiento e inteligencia, o si, iguales en inteligencia, una excede a la otra en virtud, la opinión, es decir, el juicio del individuo moral o intelectualmente superior vale más que el del inferior; y si las instituciones del país afirman virtualmente que ambas opiniones son del mismo valor, están afirmando algo que no es verdad. Una de las dos personas, como más sabia o más buena que la otra, tiene derecho a que su opinión tenga más peso.”<sup>1521</sup>

Pero a proposta da «pluralidade de votos» non está exenta de polémica: ¿é democraticamente aceptábel?, ¿é politicamente viábel?, ¿como medir a excelencia intelectual e moral?, ¿cantos votos se debe asignar *per capita* ás persoas instruídas?

Empezaremos por amosar cómo lexitima Stuart Mill o voto plural fronte ao voto igualitario (“*equal voting*”) que se asenta sobre o principio democrático de: un cidadán, un voto; evidentemente, o propio autor admite que o voto igualitario é preferíbel ao dereito de sufraxio baseado en privilexios de riqueza ou propiedade (que dependen, as máis das veces, non das cualidades persoais, senón de simples conxunturas favorabeis); dito isto, non é menos certo que o principio fundamental sobre o que descansa o voto igualitario, a saber, que valen tanto a opinión e o voto do sabio como do ignorante, non só é completamente erróneo, senón, asemesmo, prexudicial para os intereses colectivos:

“No es algo útil, sino dañino el que la Constitución del país declare que la ignorancia puede reclamar tanto poder político como la sabiduría (...) Y como es ventajoso para el ciudadano que éste piense que todos y cada uno deberían tener alguna influencia [en la política del país], pero que los mejores y más sabios deberían tener más que otros, es importante que esta

---

1520 “Entire exclusion from a voice in the common concerns, is one thing: the concession to others of a more potential voice, on the ground of greater capacity for the management of the joint interests, is another.” Stuart Mill, (2005: 173).

1521 Stuart Mill, (2001b: 191).

convicción sea profesada por el Estado e incorporada a las instituciones nacionales.”<sup>1522</sup>

A defensa do voto plural fronte ao voto igualitario mantense con firmeza pese a recoñecer que dotar de igual influencia política a todos os cidadáns potencia a intelixencia e o saber práctico das clases menos instruídas, pero o perigo xorde cando estas clases incultas acaparan todo o poder na sociedade, entón xa non se precisa acudir ás «armas da razón», abonda con ostentar a forza da maioría para facer a súa vontade<sup>1523</sup>. Fronte a todos os hándicaps do voto igualitario, do lado do voto plural acumúlanse os argumentos a favor, especialmente, o feito de poder beneficiarnos do sufraxio universal – xa que todos poden votar<sup>1524</sup> –, pero evitando simultaneamente os seus inconvintes, posto que os mellor educados, ao ver ampliada a súa influencia a través do voto múltiple, poden reducir a vantaxe numérica dos menos instruídos.

Pasemos a analizar os problemas que se derivan da dificultade de medir a competencia intelectual e moral; o autor recoñece que na maioría dos países son os sectores adiñeirados da sociedade os que están máis instruídos, sen embargo, o criterio para a asignación do voto plural non debe ser a propiedade; o único baremo xusto é a «superioridade mental»<sup>1525</sup>. O nivel educativo do individuo, que indica ás claras se este é acredor de varios votos, poderíase determinar sen dificultade mediante un exame<sup>1526</sup>; sería válido, a todos os efectos, un exame xeral levado a cabo por algunha institución académica do sistema de educación nacional, así como determinadas clases de exames feitos polas universidades ou outras institucións cualificadas<sup>1527</sup>. Outro posíbel sistema de medición ven dado por “la naturaleza misma de la ocupación de una persona”<sup>1528</sup>; os individuos que deberían disfrutar do privilexio do voto plural en función da súa ocupación – laboral ou académica – son, segundo o criterio do filósofo inglés, os que exercen as profesións liberais, os graduados universitarios e as persoas que cursan estudos en escolas superiores de recoñecido prestixio, os banqueiros, os empresarios e, por último, os capataces e os obreiros especializados. Stuart Mill mantén como requisito final para ponderar o número de votos asignados aos individuos instruídos, a regra de non pasar de certos límites que poñan en perigo o precario equilibrio de forzas da sociedade, “la pluralidad de votos no ha de llevarse hasta el extremo de que quienes son privilegiados por ella, o la clase (si hay alguna) a la que

---

1522 Stuart Mill, (2001b: 198-199).

1523 Stuart Mill, (2001b: 200).

1524 Incluídas as mulleres; para os argumentos a favor do dereito ao voto das mulleres, *vid.* Stuart Mill, (2001b: 201-204).

1525 *Vid.* Stuart Mill, (2001b: 193).

1526 “Debería haber exámenes voluntarios a los que todo individuo que lo deseara pudiera presentarse y probar que había alcanzado el nivel de conocimiento y habilidad suficiente para ser admitido entre quienes poseen el privilegio del voto plural.” Stuart Mill, (2001b: 196).

1527 *Vid.* Stuart Mill, (2001b: 194).

1528 Stuart Mill, (2001b: 193).

dicha pluralidad de votos pertenezca principalmente, supere por ello al resto de la comunidad”<sup>1529</sup>. A concesión dun determinado número de sufraxios aos individuos ilustrados ten que supeditarse sempre ao mantemento dun equilibrio entre os diferentes intereses existentes na sociedade (“*a balance preserved among personal interest*”<sup>1530</sup>); é prioritario evitar calquera forma de «lexislación de clase» levada a cabo polas clases instruídas ou as non instruídas.

En resume, como non debemos renunciar á «democracia verdadeira», tan só cabe a posibilidade de evitar a súa dexeneración vacinándoa, inoculándolle unha boa dose de eficiencia e sabedoría; corrixindo o principio da representación igualitaria lógrase minimizar o peso político da maioría, ao mesmo tempo que a esixencia dunha meirande capacitación do electorado exclúe temporalmente aos inhabilitados intelectualmente para a *praxis* política. Finalmente, combínanse estas medidas correctoras cos apropiados recursos – enténdase, a implantación do voto plural – que outorgan un relevante protagonismo á minoría culta, ampliando a presenza dos que saben no espazo público.

¿Que dicir – brevisimamente – da pluralidade de votos concedida aos máis capacitados? Ademais das obxeccións que se derivan da dificultade de medir a competencia moral e intelectual (da que o propio autor se fai eco), a principal interrogante é saber si tal apaño institucional resulta democraticamente xustificábel. Unha adecuada resposta pasa pola comprensión da natureza e a razón de ser da propia democracia; o réxime político democrático é preferíbel a outras formas políticas, non por garantir resultados acertados na toma de decisións<sup>1531</sup>, senón por instaurar as canles procedimentais e institucionais que permiten intervir á propia comunidade na resolución dos seus problemas e necesidades; se ben as decisións “sabias” son desexabeis, non son, sen embargo, esixíbeis, nin a cidadanía nin o goberno democrático son infalíbeis. Debemos admitir humildemente que a democracia non é un réxime político perfecto, senón perfectíbel, cúa mellora non debe levarse a cabo a base de sacrificar, precisamente, os elementos máis propiamente democráticos que o constitúen. Aceptar as regras do xogo democrático significa valorar máis o feito mesmo da participación que o grao de capacitación dos participantes – por moi recomendábel que sexa – porque dar máis cancha aos teoricamente competentes tampouco asegura mellores solucións. Preocupado polo crecente peso demográfico e o correlativo aumento da forza política das masas proletarias, Stuart Mill parece querer esquecer (a propósito) as bases populares do goberno democrático escorando o seu liberalismo cara a posturas elitistas.

---

1529 Stuart Mill, (2001b: 195).

1530 Stuart Mill, (2005: 130).

1531 Apoiándonos nos propios razoamentos de Stuart Mill, poderíamos responder dicindo que para isto xa sería suficiente un «déspota ilustrado».

Aínda que o asunto do voto plural constitúe o aspecto máis chamativo das *Consideraciones*, non é o único exemplo da preponderancia que o autor concede ao factor da capacitación no ámbito da política; así, na devandita obra aparecen outros elementos elitistas do pensamento político de Stuart Mill ligados entre si pola común demanda de unir coñecemento e política; estámonos a referir ás atribucións propias dunha asemblea representativa e á marxe de manobra que posúen os representantes electos á hora de tomar decisións, ás funcións que lle corresponderían a unha segunda cámara e, finalmente, ás diferentes competencias que teñen que asumir a administración local e o goberno central.

No capítulo V de *Consideraciones*, Stuart Mill establece unha dicotomía de importantes consecuencias ao diferenciar entre o control do goberno e o exercicio de goberno<sup>1532</sup>. Á cámara de representantes, en tanto que reflexo da vontade popular, corresponderalle exercer a “función de control y de crítica”<sup>1533</sup>, mentres que ao executivo, por encarnar as virtudes da capacitación, seralle asignada a “función de gobierno propiamente dicho”<sup>1534</sup>. Polo tanto, non é cometido propio da asemblea representativa gobernar, senón vixiar o goberno<sup>1535</sup>; nin a administración nin a lexislación son atribucións do parlamento, a cámara de representantes é un órgano inapropiado para desempeñar ambas tarefas con éxito; consecuentemente, nin debe administrar nin debe legislar. A enorme complexidade dos departamentos da administración do Estado e a necesidade de familiarizarse co seu funcionamento a través dunha esixente cualificación profesional inhabilitan aos representantes da asemblea popular para a xestión pública.

“Los intereses que dependen de los hechos realizados por un departamento de administración pública, las consecuencias que pueden serle imputadas por haberse conducido de una determinada manera, requieren, para ser adecuadamente ponderados y evaluados, un tipo especial de conocimiento y una experta modalidad de juicio que raramente se encuentran en quienes no han estudiado profesionalmente estas cosas. Todas estas dificultades no son tenidas en cuenta por una asamblea representativa que trata de decidir acerca de específicos actos de administración. Incluso en el mejor de los casos, tendríamos una situación en la que la inexperiencia sería juez de la experiencia, y la ignorancia del conocimiento.”<sup>1536</sup>

Asemade, unha asemblea de representantes tampouco debería legislar, posto que o traballo de elaborar as leis require de «experiencia y oficio»<sup>1537</sup> e tan só pode ser levado a cabo con éxito

---

1532 “*There is a radical distinction between controlling the business of government, and actually doing it.*” Stuart Mill, (2005: 89).

1533 Stuart Mill, (2001b: 129).

1534 *Idem*.

1535 “*Instead of the function of governing, for which it is radically unfit, the proper office of a representative assembly is to watch and control the government.*” Stuart Mill, (2005: 104).

1536 Stuart Mill, (2001b: 116).

1537 Stuart Mill, (2001b: 121).

por parte de “mentes preparadas para esta tarea mediante largo y laborioso estudio”<sup>1538</sup>. Unicamente unha «Comisión lexislativa» composta por poucos membros está en disposición de redactar boas leis; entón, non é competencia do parlamento lexislar, senón encargarlle a este grupo de expertos a tarefa de redactar determinadas disposicións xurídicas e, posteriormente, unha vez que este grupo de «lexisladores profesionais» remate o seu traballo, ratificar ou rexeitar a nova normativa legal (función que Stuart Mill necesita perentoriamente asignar aos representantes co fin de salvar o principio democrático da soberanía popular)<sup>1539</sup>.

“Nadie desearía que esta comisión tuviera de suyo el poder de «establecer» leyes; la Comisión sólo representaría el elemento de inteligencia en la construcción de dichas leyes; el Parlamento representaría la voluntad. Ninguna medida alcanzaría el rango de ley hasta que fuera expresamente sancionada por el Parlamento; y el Parlamento, o cualquiera de las Cámaras, tendría el poder, no sólo de rechazar un proyecto de Ley, sino también de devolverlo a la Comisión para ser reconsiderado o mejorado.”<sup>1540</sup>

Negando que á asemblea popular lle corresponda lexislar ou administrar, baléiranse de contido as competencias dos representantes, se ben se asegura que o seu labor non carece de utilidade para a xestión dos intereses colectivos, xa que os parlamentarios teñen a importante encomenda de trasladarlle ao goberno os consellos madurados ao calor do debate político; deste xeito, a exposición acerca da separación das funcións específicas do parlamento e do goberno complétase mediante a dicotomía «falar/facer» (“*talking/doing*”); deliberar é un importante cometido que lle corresponde á cámara de representantes, resultado do seu privilexiado *estatus* de espazo para a libre exposición e discusión de todo tipo de opinións sobre a forma de conducir os asuntos do Estado<sup>1541</sup>. Mentres que aos representantes da maioría, reunidos na asemblea popular (caixa de resonancia da opinión pública nacional) lles corresponde falar, a unha selecta minoría curtida por medio dunha minuciosa e prolongada aprendizaxe, asígnaselle a misión de facer. Así pois, gobernar unha nación esixe unha alta cualificación que somentes está ao alcance duns poucos individuos que “posean el conocimiento y la inteligencia práctica propios de quien

---

1538 *Idem*.

1539 “Por otra parte, la libertad más importante de la nación, es decir, la libertad de gobernarse únicamente por leyes admitidas por los representantes elegidos, quedaría totalmente preservada y adquiriría aún más valor al permanecer separada de los serios e inevitables inconvenientes que hoy la acompañan en forma de una legislación ignorante y mal concebida.” Stuart Mill, (2001b: 126).

1540 Stuart Mill, (2001b: 124).

1541 “En otras palabras, estas asambleas populares no son una selección de las grandes cabezas políticas del país, cuyas opiniones no reflejarían con exactitud las opiniones de la nación en general, sino que son, cuando están adecuadamente constituidas, justo ejemplo de lo que, con sus diferentes grados de inteligencia piensa el pueblo mismo, el cual tiene derecho a pronunciarse en lo concerniente a los asuntos públicos. Su misión es señalar necesidades, ser un órgano de expresión para las demandas populares y un lugar de abierta discusión en el que se aireen opiniones contrarias acerca de los asuntos públicos, grandes y pequeños.” Stuart Mill, (2001b: 129).

ha recibido una preparación especializada”<sup>1542</sup>. Do dito despréndese que todo goberno dotado de «habilidad política» necesariamente debe contar co auxilio dun aparato burocrático, isto é, dun corpo de “funcionarios especialmente preparados”<sup>1543</sup> que asuman e colaboren nas tarefas de legislar e administrar (Stuart Mill aprecia as vantaxes que a burocracia achega ao bo goberno dunha nación, cifradas na experiencia e no coñecemento práctico, pero tamén é consciente dos perigos que agocha ao dexenerar en “pedantocracia”: a rutina, o conservadurismo, o funcionamento mecánico, etc.).

En síntese, un sistema representativo ben organizado artellarase sobre dous eixos: por unha parte, a eficiencia, da que está obrigado a facer gala un goberno capaz, arroupado por unha burocracia que leve a cabo “el trabajo profesional y cualificado”<sup>1544</sup> (e que amosa claramente a vertente elitista do plantexamento); por outra parte, a representación, encarnada no parlamento, cúa función estriba en “supervisar y chequear” o labor do goberno<sup>1545</sup> (elemento democrático que dilúe parcialmente a proposta tecnocrática de Stuart Mill).

“En un pueblo maduro no puede haber duda a la hora de elegir entre un gobierno representativo y la más perfecta burocracia imaginable. Pero, al mismo tiempo, es uno de los fines más importantes de las instituciones políticas alcanzar el máximo número de cualidades del primero, que sean compatibles con la segunda; asegurarse de la gran ventaja de hacer que los asuntos públicos sean llevados por personas bien preparadas, entrenadas profesionalmente para la gestión, siempre en la medida en que ello sea compatible con ese control general seriamente ejercido por los cuerpos representativos de todo el pueblo.”<sup>1546</sup>

Pasemos a abordar brevemente e dende a mesma perspectiva o asunto dunha “segunda cámara”. O filósofo inglés inicia a súa reflexión sobre este tema asegurando que, aínda que moitas nacións dispoñen dun sistema bicameral, este non é necesariamente o mellor mecanismo de oposición (contrapeso) ao poder predominante da maioría, polo tanto, resulta unha cuestión de importancia menor se o parlamento debe posuír unha ou dúas cámaras, pero de apostar efectivamente pola creación dunha segunda cámara, esta tería razón de ser na medida en que fose capaz de suplir as carencias de preparación da asemblea popular que reúne aos representantes da cidadanía. Precisamente un bo remedio a esta lamentábel falta de saber e de experiencia que caracteriza aos representantes da maioría pasa pola constitución dunha segunda cámara cuíos membros se distinguen polas súas especiais capacidades. Unha vez máis, como noutras moitas páxinas de *Consideraciones*, volven aparecer os dous elementos de cúa correcta combinación

---

1542 Stuart Mill, (2001b: 129).

1543 Stuart Mill, (2001b: 139).

1544 *Idem*.

1545 Stuart Mill, (2001b: 140).

1546 Stuart Mill, (2001b: 139).

depende a instauración dun bo goberno representativo: por un lado, o elemento de representación, polo outro, o elemento de capacitación. Neste caso, a cámara de representantes, por ser a cámara do pobo (“*the People's Chamber*”) constitúe o polo propiamente democrático, mentres que a segunda cámara, a «cámara dos homes de Estado» (“*the Chamber of Statesmen*”) encarna o polo de capacitación dos órganos de representación<sup>1547</sup>.

Outro tema que hai que incluír nestas reflexións en torno á relación entre saber e poder é a cuestión relativa ao grao de autonomía do que deben gozar os representantes dos cidadáns; para Stuart Mill trátase dun asunto de «moralidade constitucional», xa que propiamente falando non atinxe ao prescrito polas leis (lexislación constitucional), senón que ten que ver con aquilo que os individuos estiman como unha obriga moral relacionada co seu papel como cidadáns; plantexado o asunto nestes termos de moralidade política, o dilema a resolver é o seguinte: ¿debe o representante seguir o seu propio criterio ou os ditados dos seus representados?<sup>1548</sup>

Nesta pregunta atópanse esbozadas as dúas posturas (opostas) acerca de cál debe ser a natureza da representación: ou ben o representante é un simple delegado-portavoz (“*mouthpiece*”) da opinión dos seus electores, ou ben posúe autonomía e incluso independencia para manter o seu propio criterio. Stuart Mill fará encaixar perfectamente a resposta a este dilema cos dous principios xerais defendidos nas *Consideraciones*; como xa é sabido: a representación, que asegura a natureza democrática do goberno representativo, e a capacitación, que conduce a que as tarefas políticas sexan desempeñadas por individuos competentes. De tales premisas se deducen unha serie de conclusións de fondo calado relativas á natureza da representación, a saber, se aspiramos a depositar nas mans de persoas capaces a xestión dos asuntos xerais da sociedade, entón os votantes deberán elixir a representantes máis instruídos que a media do corpo electoral, pero para beneficiarnos da presenza destes individuos excepcionais

---

1547 “Las deficiencias de una asamblea democrática que representa al público en general, son las deficiencias que aquejan al público mismo: una falta de preparación y de conocimiento. El correctivo apropiado es asociar dicha asamblea con otro cuerpo cuyas características sean precisamente preparación y conocimiento especiales. Si una Cámara representa el sentimiento popular, la otra debería representar el mérito personal, probado y garantizado por un historial de servicio público, y fortificado por la experiencia práctica. Si una es la Cámara del Pueblo, la otra debería ser la Cámara de los Hombres de Estado: un concejo compuesto de todos los hombres públicos vivos que han ocupado importantes puestos o cargos políticos. Una Cámara así estaría dotada para desempeñar funciones mucho más amplias que las de un mero cuerpo moderador. No sería exclusivamente un mecanismo de control, sino también una fuerza motriz. En sus manos, el poder de contener al pueblo les sería otorgado a los más competentes, los cuales serían también los más indicados a llevar al pueblo por el mejor camino. El grupo al que se encargase la tarea de rectificar los errores del pueblo no representaría una clase sospechosa de oposición a los intereses del mismo, sino que estaría compuesto por sus propios líderes, los cuales, de manera natural, llevarían a dicho pueblo por la vía del progreso.” Stuart Mill, (2001b: 260-261).

1548 En palabras do propio autor. “¿Debe un miembro de la legislatura estar obligado a cumplir las instrucciones de sus comitentes? ¿Debe ser esta persona el órgano de expresión de los sentimientos de los electores, o debe actuar por sí misma? ¿Debe ser su embajador ante un congreso, o su agente profesional con poderes, no sólo de actuar en su lugar, sino también de juzgar por ellos lo que tiene que hacerse?” Stuart Mill, (2001b: 240).



na vida pública é requisito ineludíbel aceptar a cambio que o criterio destes representantes será, en ocasións, contrario ao dos seus electores<sup>1549</sup>. Unha vez máis, a suxeición de Stuart Mill a elementos de orde elitista (ou “aristocrático”), que privilexian o saber no ámbito da política, obriga a recoñecer que a correcta elección dos representantes require “que los electores escojan como representantes a individuos más sabios que ellos y consientan en ser gobernados conforme a esa sabiduría superior”<sup>1550</sup>; pero ao autor non se lle escapan as dificultades da aplicación real deste precepto de moralidade pública: a capacidade dos electores para escoller representantes instruídos depende á súa vez do nivel de instrución dese mesmo electorado. Atopámonos ante un círculo vicioso; a posibilidade de que os votantes se deixen guiar polos imperativos da capacitación intelectual e da experiencia práctica depende en gran medida do “general tono anímico del cuerpo electoral”<sup>1551</sup>; así, existen pobos que atesouran unhas especiais dotes para valorar aos talentos superiores, que respectan a súa opinión e non tratan de silenciala baixo o estrondo da maioría, mentres que outros pobos carentes desta consideración polas naturezas elevadas, estimando que ningunha apreciación é preferíbel á da maioría, só aprobarán aos representantes que se sometan ao seu criterio.

Outra dificultade xorde do feito – xa mencionado noutro momento – de que a democracia, ao disolver a reverencia polo *estatus* social (logro en si valioso), elimina de paso tamén todo respecto pola excelencia persoal, achandando indiscriminadamente o terreo da sociedade, cuio resultado é a nivelación igualitaria na mediocridade. Outro problema de importancia é qué facer en caso de conflito entre a opinión dos electores e a do seu representante (no suposto de que se trate dunha persoa de coñecementos e experiencia); tendo en conta os presupostos intelectualistas de Stuart Mill, a resposta é obvia: deberá prevalecer a opinión do máis capacitado, ou sexa, do representante. Ademais, este nunca debe aceptar o cargo, a non ser que vaia ter as mans libres para seguir o seu preclaro criterio; sen embargo, especificanse unha serie de casos concretos nos que é lícito, bo e desexábel, que prevaleza a opinión dos votantes:

“Quienquiera que sienta por el gobierno de su país el interés que conviene a un hombre libre, tiene algunas convicciones acerca de los asuntos nacionales, que son para él como la sangre que le anima; y la fuerza con que cree en la verdad de dichas convicciones, junto con la importancia que atribuye a las mismas, le impide convertirlas en objeto de compromiso, o dejar que otros, por muy superiores que sean, se encarguen de juzgar acerca de ellas. Estas convicciones, cuando existen en un pueblo o en una porción considerable del mismo, tienen

---

1549 “Y si lo que se persigue es tener representantes que sean intelectualmente superiores al elector medio, debe asumirse que el representante diferirá en ocasiones de la opinión de la mayoría de sus comitentes; y que cuando esto ocurra, su opinión será casi siempre la más correcta de las dos.” Stuart Mill, (2001b: 244).

1550 Stuart Mill, (2001b: 246).

1551 Stuart Mill, (2001b: 247).

derecho a ejercer influencia, no sólo por la probabilidad de estar fundamentadas en una verdad, sino en virtud de su mero existir. Un pueblo no puede ser bien gobernado en oposición a sus nociones primarias de lo que es justo, incluso si dichas nociones son erróneas en algunos puntos. Una estimación correcta de la relación que debiera establecerse entre gobernantes y gobernados no requiere que los electores consientan ser representados por alguien que se proponga gobernarlos en oposición a las que son las convicciones fundamentales de dichos electores.”<sup>1552</sup>

Por este motivo, os votantes teñen dereito a coñecer as inclinacións políticas dos candidatos a representantes, de estaren ao tanto das opinións que sustentan e de cómo van actuar de resultaren elixidos e, en consecuencia, os electores teñen a potestade de denegarlle o seu apoio se non coinciden coas súas crenzas políticas básicas; polo demais, sempre e cando non se vulneren os “fundamentales artículos de fe”<sup>1553</sup> (*“fundamental articles of belief”*) dos electores, estes estarían obrigados a asumir que, por respecto á superioridade de saber e experiencia, o seu representante pode defender opinións contrarias ao parecer da maioría; evitando que os representantes sexan simples delegados, ao investilos da liberdade de manter os seus propios criterios e decisións, garántese que se escoiten outras voces distintas ás da maioría; é precisamente disto do que se trata, de previr o poder omnímodo da masa, obxectivo para o que a «teoría da representación por delegación» se amosa totalmente inapropiada<sup>1554</sup>.

A última temática que imos examinar, relacionada coas administracións local e central, delimita un territorio de intersección referido tanto á formación da cidadanía por medio da participación política (xa que o goberno municipal é o marco máis favorábel para a aprendizaxe das virtudes cívicas), como ao «elitismo educacional», debido a que os gobernos locais son os foros máis adecuados para a xestión administrativa, para a toma colectiva de decisións e asemade, para a educación política do pobo, pero unicamente baixo a supervisión e a dirección do goberno central, en quen reside o elemento de capacitación e coñecemento.

Stuart Mill destaca o valor que posúen as institucións representativas locais para a educación do pobo (*“the public education of the citizens”*), posto que os cidadáns non só elixen, senón que tamén poden ser elixidos (ou ben designados) para desempeñar determinados cargos de responsabilidade pública na súa localidade. Desta maneira, o goberno municipal aproximárase, a diferenza da complexa composición institucional do Estado moderno tomado no seu conxunto,

---

1552 Stuart Mill, (2001b: 252-253).

1553 Stuart Mill, (2001b: 253).

1554 “En esa falsamente chamada Democracia que consiste realmente en el gobierno exclusivo de las clases trabajadoras quedándose las otras clases sin representación y sin voz, el único modo de escapar de una estricta legislación de clase y de una ignorancia política en su forma más peligrosa, residiría en la disposición que la gente no educada pueda tener a favor de elegir representantes educados, o dejar que ellos decidan.” Stuart Mill, (2001b: 254).

ao ideal democrático do cidadán da *polis* que aspira a gobernar e a ser gobernado por turno.

“Pero en el caso de los Cuerpos locales, además de la función de elegir, muchos ciudadanos tienen a su vez la posibilidad de ser elegidos, y muchos, ya sea por selección o por rotación, llegan a ocupar alguno de los muchos puestos ejecutivos locales. En estos puestos tienen que pensar y hablar (...) Podría añadirse que estas funciones locales, al no ser generalmente deseadas por los altos jerarcas, hacen llegar hasta niveles sociales mucho más bajos esa importante educación que dichas funciones son capaces de impartir.”<sup>1555</sup>

Aparte da súa importancia como ámbito preferente para a formación dos cidadáns, a administración local ofrece outras moitas vantaxes: a proximidade dos problemas a resolver, ademais de aportar un coñecemento de primeira man, fai que tanto as autoridades locais como os cidadáns en xeral manifesten un interese directo polos resultados da xestión do goberno local; noutro aspecto, cabe salientar que son os propios cidadáns os que – dada a súa proximidade – poden controlar mellor aos funcionarios municipais e ademais é a opinión pública local quen os examina. Pero a pesar destas vantaxes, Stuart Mill non esquece cáles son os puntos débiles do goberno municipal que, ao mesmo tempo que fan imprescindible delimitar correctamente as súas atribucións, xustifican as necesarias interferencias do goberno central; o talón de Aquiles das institucións democráticas locais reside no escaso nivel de capacitación das persoas que as integran<sup>1556</sup>, motivo polo cal – para lograr unha administración local realmente eficaz e para aproveitar a súa contribución á educación da cidadanía – é requisito *sine qua non* “que todo corpo de este tipo contenga algunhas de las cabezas más destacadas de la localidad”<sup>1557</sup>, pero aínda reunindo esta condición, a tutela do goberno central é ineludíbel: existen certas parcelas da administración pública (seguridade, defensa, xustiza) en cúa boa xestión está interesado o conxunto da nación, sendo asuntos que deben levarse da mesma maneira en todo o territorio do Estado. As mentes menos preparadas – habitualmente máis numerosas nos gobernos locais – poderían cometer graves erros na xestión de certas áreas especialmente sensíbeis, ocasionando un serio prexuízo a todo o país; así pois, o feito constatábel de que – por regra xeral – os homes que están ao fronte dos gobernos municipais posúen un nivel de experiencia e de coñecemento menor que os que integran o goberno da nación determina o repartimento correcto das competencias entre os executivos local e central. Os gobernos municipais posúen o poder de xestionar e executar as políticas locais, aplicando as indicacións das autoridades centrais que

---

1555 Stuart Mill, (2001b: 291-292).

1556 “*The greatest imperfection of popular local institutions, and the chief cause of the failure which so often attends them, is the low calibre of the men by whom they are almost always carried on.*” Stuart Mill, (2005: 281). A opinión pública local, que debe controlar aos cargos públicos, tamén é de nivel inferior comparada coa opinión pública do conxunto da nación.

1557 Stuart Mill, (2001b: 298).

coñecen os principios xerais da administración do Estado (debido á superioridade mental dos funcionarios estatais e polo feito de atesourar unha experiencia de conxunto – non só local – da xestión pública)<sup>1558</sup>.

Esta máxima da administración do Estado pola que o goberno da nación se erixe en suprema instancia de supervisión (“*central superintendence*”) das políticas públicas tamén se fai extensíbel á formación da cidadanía; consecuentemente, sen o auxilio da administración central, as potencialidades dos órganos de representación local para promover as virtudes cívicas veríanse totalmente anuladas; a pesar de que a educación propiamente política pasa polo adestramento das virtudes cívicas a través da súa práctica directa nos municipios, a reivindicación da participación política da cidadanía dilúese significativamente ao introducir elementos de dirección externos ao *demos* que a afastan dun proceso de autoemancipación política. O goberno é quen debe formar aos cidadáns, quen ten que dirixir o proceso de adestramento político da cidadanía, sen cuia concorrencia o pobo non sería capaz de madurar para unha acción política sensata e xuízosa. Ao delimitar as funcións propias das administracións local e central, Stuart Mill afirma que o loábel obxectivo da formación cívica do pobo non xustifica que os mesmos cidadáns se fagan cargo dos asuntos que lle son máis próximos sen o previo asesoramento do goberno central; na mesma medida en que, para aprender, o alumno necesita do seu mestre, así tamén o pobo precisa do goberno. En ausencia deste labor formativo presidido polo goberno, as clases populares desaproveitarían completamente as potencialidades que ofrecen as institucións locais como contexto privilexiado para a instrución política da cidadanía.

“Puede que algunos piensen que aunque la autoridad central supere a la local en el conocimiento de los principios de la administración, el gran objetivo en el que tanto se ha insistido – la educación política y social de los ciudadanos – requiere que se deje que los ciudadanos mismos, por pocas que sean sus luces, administren estas materias. A esto respondo diciendo que la educación de los ciudadanos no es el único factor que ha de tenerse en cuenta; el Gobierno y la Administración no existen solamente para eso, por grande que sea su importancia. Pero la objeción es muestra, además, de un conocimiento muy imperfecto de la función de las instituciones populares como medio de instrucción política. Sería una educación muy pobre la que asociase ignorancia con ignorancia y las dejara, si es que aspiran a saber, que buscasen el conocimiento a tientas y sin ayuda alguna, o sin

---

1558 “La autoridad que esté más familiarizada con los principios debe ser la autoridad suprema en lo tocante a principios; y la autoridad que esté más familiarizada con los detalles debe tener a su cargo los detalles. La misión principal de la autoridad central deberá ser dar instrucciones; y la de la autoridad local, aplicarlas. Quizá el poder deba estar localizado; pero el conocimiento, para ser más útil, debe estar centralizado.” Stuart Mill, (2001b: 305).

conocimiento alguno si no lo encontraran. Lo que hace falta es hacer que la ignorancia tome conciencia de sí misma y pueda redimirse mediante el conocimiento; hacer que las mentes que sólo conocen la rutina actúen de acuerdo con los principios y sientan el valor de los mismos; enseñarles a que comparen diferentes modos de acción y aprendan, mediante el uso de razón, a distinguir el mejor. Cuando queremos tener una buena escuela no eliminamos al maestro. El viejo proverbio «la escuela vale lo que el maestro» es tan verdadera cuando se aplica a la educación indirecta de gente adulta mediante la gestión pública, como cuando se aplica a la educación de la juventud en academias y colegios.”<sup>1559</sup>

A tensión entre o polo democrático (de representación igualitaria e de participación) e o polo aristocrático (de eficiencia e de competencia) do goberno representativo queda sen resolver no pensamento político de Stuart Mill. Evidentemente, non propugna un goberno exclusivo dos sabios, ao estilo platónico<sup>1560</sup>, debido a que a representación e a participación son dous atributos irrenunciabeis dunha «verdadeira democracia» que deben combinarse – na súa xusta proporción – cunha axeitada capacitación dos cidadáns. A supeditación dos expertos aos representantes populares, que exercen as funcións de supervisión e control, distancia sensibelmente o tipo de goberno proposto por Stuart Mill do dos tecnócratas do Ben que dirixen a *polis* ideal de Platón. Aínda así, as connotacións aristocráticas ou elitistas do seu plantexamento son ben visíbeis, ate o extremo de que ao longo de *Consideraciones* faise patente a oposición entre dous «polinomios conceptuais» enfrontados: masa-pobo-maioría-opresión-ignorancia-interese de clase *versus* individuo-elite-minoría-autonomía-instrución-interese xeral; esta pulsión entre o goberno popular e a aristocracia dos sabios non se elimina, senón que subsiste.

### **2.3. Crítica das concepcións políticas da educación liberal e republicana. Obxeccións e reproches mutuos.**

Neste apartado profundizaremos un pouco máis nas concepcións políticas da educación de liberais e republicanos e nas súas respectivas visións das virtudes cívicas, insistindo aínda máis nos seus aspectos polémicos.

No tocante ás carencias do modelo de educación cívica liberal, diversos estudos críticos veñen incidindo sobre todo no excesivo “minimalismo” dalgunhas propostas, a todas luces insuficientes para formar cidadáns para a democracia; como xa se indicou, a preocupación netamente liberal polo perigo dunha posíbel manipulación ideolóxica perpetuada dende un poder político que se extralimita nas súas funcións constitúe a motivación principal que reduce a educación cívica a uns contidos básicos que se supoñen asumíbeis por todos os cidadáns, como

---

<sup>1559</sup> Stuart Mill, (2001b: 307-308).

<sup>1560</sup> Se nos atemos, sobre todo, ao dito por Platón en *La República*; as obras políticas do seu “período revisionista”, v. gr. *Las leyes*, merecerían unha análise aparte.

son o estudo da Constitución e o coñecemento dos dereitos e das liberdades básicas dos individuos (tomando a precaución de excluír a transmisión en valores e o ensino de certas virtudes debido ao seu carácter controvertido); pasar destes mínimos significaría correr o risco de caer nun adoutramento político ou moral por parte do Estado ao privilexiar determinados fins (sempre suxeitos a controversia) no seo dunha sociedade axioloxicamente heteroxénea, invadindo, deste xeito, o dominio da liberdade persoal (ben dos pais de educar aos fillos de acordo co ideario familiar, ben do propio individuo de elixir o seu modelo de vida).

Polo que respecta á concepción republicana de educación cívica, ao cifrarse o seu sinal de identidade na elaboración dunha concepción forte da cidadanía (centrada na efectiva participación dos cidadáns na toma de decisións), esixe correlativamente unhas axeitadas virtudes cívicas para producir os suxeitos políticos activos que o republicanismo demanda, e que van moito máis alá das apoucadas virtudes liberais, pero xustamente estes requerimentos son obxecto de crítica por estimar os seus detractores que tal modelo forte de cidadanía é – hoxe en día – excesivamente esixente e, porén, absolutamente inviábel. A obxección parte da constatación de que os individuos que habitan nas democracias en transición entre os séculos XX e XXI desenvolven a súa existencia cotiá dentro de sociedades movidas polo afán incansábel de consumir e enfastiados de todo o relacionado coa política, recoñecendo a súa incapacidade para influír na axenda política dos seus representantes. Este panorama desalentador está moi lonxe de situar aos individuos na órbita do cidadán virtuoso-activo-partícipe da vida pública e aproxímase obstinadamente a unha situación de apatía xeral, cuia evidencia máis notoria serían os elevados índices de absentismo que converten, tras cada convocatoria electoral, ao partido da abstención nun dos máis votados. Admitir que esta descrición da sociedade e do momento político que vivimos puidese resultar ideoloxicamente interesada, non é escusa para ter que responder á crítica de fondo que nela subxace.

Outro reproche que reciben algunhas versións do republicanismo – especialmente dende os sectores liberais – é que a súa formulación da educación cívica non é democraticamente aceptábel, posto que implica un adoutramento soterrado que vulnera a neutralidade do Estado ao primar un modelo particular de vida boa que se materializa nun corpo de virtudes que sobrepasan con creces as imposicións mínimas que as autoridades educativas públicas poden lexitimamente impoñer dentro do contexto dunha sociedade plural. Os detractores das virtudes republicanas consideran que certos plantexamentos “neorrepúblicanos” privilexian un determinado estilo de vida que pasa a ser identificado coa vida activa do cidadán que participa na política; de tal forma que aqueles individuos que non se interesan ou non se implican nos asuntos públicos – por optar polos alicientes da vida privada – serían acusados de “malos cidadáns”

(ademais de asegurar que desatenden un aspecto esencial da existencia humana). Deste xeito, prosegue a crítica, estaríase lexitimando un «Estado ético» – antítese do Estado neutral – que impón un adoutramento moral ao entronizar unha concreta visión de boa vida, abertamente enfrontada coa necesaria equidistancia que deben manter as institucións políticas respecto dos diferentes e razoabeis proxectos vitais existentes no seo das complexas sociedades democráticas actuais.

### **2.3.1. *Republicanismo, participación política e ideais de «vida boa».***

Xa vimos cómo a típica desconfianza liberal cara aos posíbeis excesos do poder político levaba a Stuart Mill a introducir unha variedade de elementos contramaioritarios de corte elitista que trataban de contrarrestar o predominio das masas incultas e que, consecuentemente, limitaban a participación política do *demos*. Baixo a influencia de *La democracia en América* de Tocqueville, o filósofo utilitarista insistía na capacitación da cidadanía, non só como medio para unha óptima administración dos asuntos públicos, senón – ante todo – como antídoto fronte á maquinaria dun poder estatal en mans dos «moitos». O perigo aparece sempre en forma de tiranía da maioría, contra a que é necesario tomar as precaucións oportunas; de aí as reticencias ante o poder soberano do *demos* que, sen embargo, hai que limar na xusta medida para salvar a posibilidade de xustificar un réxime democrático representativo. Neste sentido, resulta xa paradigmática a tensión manifesta que destaca no pensamento de Stuart Mill entre a democracia das masas e a tecnocracia das elites (que recolle a clásica tensión entre saber e poder) e que o filósofo inglés resolve dun xeito pouco satisfactorio outorgandolle a primacía aos elementos arsitocráticos do goberno representativo para corrixir as deficiencias do réxime das maiorías.

Fronte a Stuart Mill pódense esgrimir os argumentos expostos por Aristóteles a favor da «valía cognitiva do goberno popular»<sup>1561</sup>, que serían adoptados pola tradición republicana posterior (especialmente, por Maquiavelo) e que acha un dos seus momentos álxidos na constatación crítica por parte de Hannah Arendt de que o mundo moderno obrou a substitución da acción política – a participación da cidadanía nos foros públicos – por unha acción técnico-administrativa que muta a política nunha decisión técnica dos expertos; a tese da «superioridade epistémica da democracia» exposta por Aristóteles<sup>1562</sup> é precisamente o filón onde o pensamento republicano atopa moitas das razóns que avalan unha ampla participación política do pobo; se ben o estaxirita non é un demócrata convencido, senón un *Realpolitiker* que apostaba por un réxime mixto que integrase a unha extensa clase media e que combinase os elementos propios

---

1561 Agradezo a Jorge Álvarez Yágüez que me fixese reparar neste concreto aspecto do pensamento aristotélico, así como noutras consideracións máis xerais relacionadas coa dicotomía saber/poder, ao fío das teses defendidas por Stuart Mill.

1562 *Vid.* Aristóteles, (1986), Libro III, capítulo 11.

dun réxime democrático (a participación dos varóns libres da clase traballadora autóctona) cos principios do goberno aristocrático (o exercicio das maxistraturas máis importantes por parte dos membros dunha oligarquía de terratenentes) como solución de compromiso para previr as desagradabeis consecuencias da marxinação política da maioría<sup>1563</sup>.

“Por ahí podría resolverse la cuestión antes mencionada y la siguiente a ella, o sea, sobre qué aspectos deben ejercer su soberanía los libres y el conjunto de los ciudadanos; y son tales, todos aquellos que no son ricos ni gozan de prestigio ninguno por su virtud. Su participación en los cargos más importantes no carece de riesgos (ya que, por falta de justicia y por su insensatez unas veces incurrirán en injusticias y otros actuarán erróneamente). Pero no darles opción ni participación sería terrible (pues cuando hay muchos proscritos y pobres, esa ciudad está necesariamente llena de enemigos).”<sup>1564</sup>

Así pois, tampouco o filósofo grego é inmune ás tensións entre a aristocracia dos poucos (propietarios virtuosos) e o goberno popular, e aínda que subsiste a desconfianza cara ao poder da maioría (escasamente virtuosa), atopamos sen embargo na súa obra os argumentos que apoian a intervención dos moitos nos asuntos da comunidade política e que os pensadores republicanos da Modernidade non se cansarán de repetir.

“En cuanto a la afirmación de que debe ser soberana la mayoría antes que los mejores, pero pocos, podría parecer que, a primera vista, encierra cierta dificultad, aunque es cierta. Pues los muchos, cada uno de los cuales es en sí un hombre mediocre, pueden sin embargo, al reunirse, ser mejores que aquellos, no individualmente, sino en conjunto (...) pues, al ser muchos, cada uno aporta una parte de virtud y de prudencia y, al juntarse, la masa se convierte en un solo hombre de muchos pies, de muchas manos y con muchos sentidos; y lo mismo ocurre con los caracteres y la inteligencia.”<sup>1565</sup>

Argumentos en favor do *governo largo* – de claras resonancias aristotélicas – atópanse recollidos nos *Discorsi* de Maquiavelo<sup>1566</sup>; o filósofo florentino expón os seus razoamentos dentro dun contexto teórico no que confronta ao réxime republicano co principado e no que ao mesmo tempo se contraponen as virtudes (e tamén) os defectos do pobo coas cualidades (e

---

1563 “Pero Aristóteles fue un *Realpolitiker* consumado. Sabía muy bien que la exclusión política del *demos*, el tratar a los hombres libres como si fueran esclavos, excluyéndolos del juego político, traía en su época riesgos insoportables (...) Por eso no como régimen óptimo o ideal, sino como *second best* realista e históricamente factible, Aristóteles defiende un régimen mixto, su *politeia*, una república en la que, sin excluir del todo al pueblo llano, quede asegurado el mando a las clases superiores.” A. Domènech, en A. Arteta, E. García Guitián y R. Máiz, (eds.), (2003: 274-275).

1564 Aristóteles, (1986: 127, 1281b).

1565 Aristóteles, (1986: 126, 1281b).

1566 *Vid.* Maquiavelo, (2000: 149-153, 175-181, 413-417), Libro I, 47. “Los hombres, aunque se engañen en los asuntos generales, no se engañan en los particulares”, e 58. “La multitud es más sabia y más constante que un príncipe”; Libro III, 34. “Qué fama, voz u opinión hace que un ciudadano comience a ser favorecido por el pueblo, y si éste distribuye con más acierto las magistraturas que un príncipe”.



vicios) do príncipe<sup>1567</sup>. Partindo da constatación empírica de que a natureza humana está sempre disposta ao mal, do que xorde a necesidade de ordenamentos e institucións para endereitala, é de destacar que en presenza das leis, as virtudes e os acertos do pobo sempre son maiores que os do príncipe<sup>1568</sup>, pero alí onde faltan as leis, os apetitos dos príncipes superan aos da multitude.

“Concluyo, pues, contra la común opinión, que dice que los pueblos, cuando son soberanos, son variables, mutables e ingratos, afirmando que no se encuentran en ellos estos defectos en mayor medida que en los príncipes individuales (...) Pues un pueblo que gobierna y esté bien organizado, será estable, prudente y agradecido, igual o mejor que un príncipe al que se considere sabio, y, por otro lado, un príncipe libre de las ataduras de las leyes será más ingrato, variable e imprudente que un pueblo.”<sup>1569</sup>

En todas as ordes da vida política, a intelixencia práctica do pobo é superior á do príncipe, en particular, no que atinxe á distribución dos cargos públicos (“*elettioni di magistrati*”)<sup>1570</sup>; no caso do goberno republicano, a elección dun cidadán particular para un cargo de responsabilidade pública non vai depender do *favore* dun príncipe, senón da *buona riputazione*; o que anima aos potenciais candidatos a ocuparen determinados postos de pública designación a trataren de destacar por un comportamento singular (“*qualche attione istrasordinaria e notabile*”) en defensa do ben común dando pé a que o pobo repare neles<sup>1571</sup>.

Pero a temática da valía cognitiva do pobo<sup>1572</sup> dá un salto cualitativo en Maquiavelo, trasladándose do ámbito do coñecemento ao da vontade, posto que – segundo a interpretación de Pocock – a *virtù* do cidadán-soldado inscríbese no campo da acción, “construyendo la república popular sobre la *virtù* de los ciudadanos armados, Maquiavelo había transformado la

---

1567 Tamén podemos atopar algunhas pasaxes nas que se argumenta a superioridade cognitiva dos “moitos” respecto dos “poucos poderosos”, enténdase, os aristócratas e oligarcas: “Creo además que se puede concluir que un hombre prudente no debe rehuir nunca el juicio popular en las cosas particulares, como la distribución de los cargos y las dignidades, porque sólo aquí no se engaña el pueblo, y si se equivoca alguna vez, aún se engañarán más veces unos pocos hombres a quienes se encargue de hacer este reparto.” Maquiavelo, (2000: 153).

1568 “*Ma quanto alla prudenzia et alla stabilità, dico come un popolo è più prudente, più stabile e di migliore giudizio che un principe.*” Maquiavelo, (2006: 710).

1569 Maquiavelo, (2000: 178).

1570 “(...) a la hora de elegir magistrados, el pueblo elige mucho mejor que un príncipe, y nunca se persuadirá a un pueblo para que otorgue algún cargo público a un hombre infame y de costumbres corrompidas, de lo que es fácil persuadir a un príncipe por diversos medios (...)” Maquiavelo, (2000: 179).

1571 “Los pueblos, pues, juzgan en las elecciones según las señas más fiables que pueden tener del carácter de los hombres, y cuando pueden ser aconsejados como los príncipes, se equivocan menos que ellos; y el ciudadano que desee comenzar a obtener los favores del pueblo, debe ganarlos con algún hecho notable (...)” Maquiavelo, (2000: 417).

1572 Temática que a tradición republicana acostuma expresar no dito “*vox populi, vox Dei*”. “Y no sin razón se compara la voz del pueblo a la de Dios, pues vemos que la opinión pública consigue maravillosos aciertos en sus pronósticos, hasta el punto de que parece tener una virtud oculta que le previene de su mal y de su bien.” Maquiavelo, (2000: 178); “(...) lo cual es prueba infalible de que la voluntad general es siempre la más justa y de que la voz del pueblo es en efecto la voz de Dios.” Rousseau, (2001: 11).

participación popular de problema del conocimiento a problema de la voluntad”<sup>1573</sup>. É no terreo da práxe cívico-militar no que se aprecia a superioridade da república, capaz – como ningún outro réxime – de expandirse<sup>1574</sup>, e polo tanto, de impoñerse á adversa fortuna que sempre se presenta baixo a latente ameaza dos corpos políticos limítrofes. Esta mesma actividade cívica – que asegura a supervivencia da república fronte aos inimigos externos –, repregada sobre a propia comunidade republicana, contribúe a afianzar e defender o goberno popular fronte aos inimigos internos<sup>1575</sup>.

Fronte ás excelencias da ampla participación política da cidadanía que os pensadores republicanos non se cansan de loubar, os liberais non se amosan tan entusiastas e – aínda admitindo a súa importancia – manteñen a debida distancia como medida de precaución; os representantes do liberalismo repróchanlle ao heteroxéneo conglomerado de acólitos do autogoberno popular a desmedida confianza que estes depositan na participación política como escola de formación da cidadanía<sup>1576</sup>; por si mesma, a intervención do pobo nos asuntos públicos non contribúe a difundir as virtudes cívicas.

“(…) si bien la evidencia indica ciertamente que aprendemos a participar participando, y que la participación contribuye de hecho a fomentar – tal como Rousseau, Wollstonecraft y J. S. Mill afirmaban – una ciudadanía activa y sabia, la evidencia no es de ningún modo concluyente acerca de que el incremento de la participación *per se* provocaría un nuevo renacimiento del desarrollo humano. Sería probablemente poco aconsejable contar con que las personas se volvieran en general más democráticas, cooperativas y dedicadas al «bien común».”<sup>1577</sup>

De aí a necesidade imperiosa de que os abandeirados da democracia participativa introduzan no seu discurso un «vocabulario da responsabilidade» que especifique cáles son as concretas políticas públicas que implementarán as virtudes cívicas<sup>1578</sup>; por outra parte, os liberais acusan ás correntes neorreplicanas máis afíns aos plantexamentos aristotélicos do home como «animal político» de que a súa preferencia pola participación dos cidadáns lévaos a deostar a vida privada; segundo a versión liberal, os acólitos da autodeterminación colectiva deploran a renuencia dos cidadáns a intervir nos asuntos públicos, emitindo un xuízo moral despectivo cara

---

1573 Pocock, (2008: 298-299).

1574 “(…) *le città dove i popoli sono principi fare in brevissimo tempo augmenti eccessivi, e molto maggiori che quelle che sempre sono state sotto uno principe* (...)” Maquiavelo, (2006: 711-712).

1575 “(…) un Estado de soldados en armas, el *senatus populusque*, capaz a la vez de enfrentarse a los enemigos, y de nutrir una voluntad disciplinada y dinámica en condiciones de transformar y mejorar sus relaciones internas.” Pocock, (2008: 299).

1576 “Por desgracia, esta fe en la función educativa de la participación parece excesivamente optimista (...)” Kymlicka e Norman, *art. cit.*, p. 15-16.

1577 Held, (2002: 350).

1578 *Vid.* Kymlicka e Norman, *art. cit.*, p. 16.

a aqueles individuos que se reclúen no disfrute da vida privada: son “malos cidadáns” (aínda que puideran ser “boas persoas”).

“Para explicar la indiferencia moderna hacia la participación política, los republicanos cívicos suelen argumentar que la vida política actual se ha empobrecido en comparación con la ciudadanía activa de, digamos, la antigua Grecia. El debate político ha perdido sentido y la gente carece de acceso a una verdadera participación (...) Pero es más verosímil ver nuestro apego a la vida privada como el resultado no de un empobrecimiento de la vida pública, sino del enriquecimiento de la vida privada. Si ya no buscamos gratificaciones en la política es porque nuestra vida social y personal es mucho más rica que la de los griegos (...) Los ciudadanos pasivos que prefieren las satisfacciones de la vida familiar y profesional a los deberes de la política no están necesariamente equivocados.”<sup>1579</sup>

Nestas obxeccións xa se deixa translucir a principal crítica dirixida á concepción da participación política como ideal de autorrealización humana que – segundo os liberais – caracteriza as vertentes máis extremas do neorrepblicanismo, coñecidas co nome de “humanismo (ou republicanismo) cívico”; así, Rawls considera que o liberalismo político que el defende se sitúa nas antípodas do humanismo cívico:

“Pues siendo éste una variante del aristotelismo, se presenta a veces como la doctrina según la cual el hombre es un animal social, político incluso, cuya naturaleza esencial se realiza del modo más pleno en una sociedad democrática en cuya vida política se dé una amplia y vigorosa participación. La participación no es estimulada como condición necesaria de la protección de las libertades básicas de la ciudadanía democrática, y como una forma ella misma de bien entre otros, por importante que sea para muchas personas. Ocurre más bien que la participación en la política democrática se entiende como el *locus* privilegiado de la vida buena.”<sup>1580</sup>

Os liberais non aceptan que a actividade política defina a (auténtica) vida humana; con outras palabras, non admiten que a participación política constitúa un *modus vivendi* privilexiado por ser a manifestación dunha disposición esencialmente humana, elevada ao rango de categoría antropolóxica fundamental<sup>1581</sup>; tal postura é inadmisíbel, porque afirmar que a participación

1579 Kymlicka e Norman, *art. cit.*, p. 17.

1580 Rawls, (2004: 204). En similares termos, tamén Kymlicka critica esta versión densa do neorrepblicanismo: “(...) el republicanismo cívico se refiere a cualquier perspectiva que destaque la importancia de las virtudes cívicas y al grado en que el funcionamiento de una democracia requiera la presencia de ciertas virtudes e identidades entre sus ciudadanos. En este sentido, tal como he argumentado, los liberales tienen que ser republicanos. Pero en otro sentido, más fuerte, el republicanismo cívico se refiere a la noción de que la vida mejor – la vida más auténticamente humana – es aquella que prima la participación política por encima de otras áreas del empeño humano.” Kymlicka, (2003: 346-347), nota 6 a pé de páxina do autor.

1581 Segundo Kymlicka e Norman, o trazo distintivo do republicanismo cívico “es su énfasis en el valor intrínseco que tiene la actividad política (...) la vida política es superior a las satisfacciones puramente privadas que puedan proporcionar la familia, el vecindario o la profesión y debe por lo tanto ocupar el centro de la vida de las personas.” Kymlicka e Norman, *art. cit.*, p. 16.

política é consubstancial á natureza humana implicaría, asemade, considerar que existe un concreto ideal de vida boa que se materializa cada vez que o individuo se encarna en animal político actualizando (dito en linguaxe aristotélica) as súas potencialidades cívicas. Esta hipóstase da participación política bate frontalmente co valor liberal do pluralismo<sup>1582</sup>, se ben é certo que existen cidadáns comprometidos politicamente, outros, en cambio, non ansían participar nos asuntos públicos ao centraren as súas metas noutros ámbitos: familia, traballo, arte, relixión, etc., polo que resulta inverosímil enxalzar a participación política como ideal de boa vida para todas as persoas. Chegados a este punto, as críticas dos liberais alcanzan o seu clímax acusando ao republicanismo de corte aristotélico de ser o portavoz do «Estado ético», aquel que – a diferenza do Estado neutral<sup>1583</sup> – fomenta unha particular concepción do ben, privilexiando a vida política do (bo) cidadán activo como modelo de boa vida *versus* a moralmente recriminábel existencia de aqueles (malos) cidadáns que centran o seu interese no ámbito privado; tal compromiso ético por parte do Estado significaría, ademais, disolver a tradicional separación liberal entre dereito (xustiza) e moral (ben); en palabras de A. Renaut:

“A consecuencia de esta aproximación moralizante de la esfera política, el Estado se convierte aquí en el promotor del bien común, identificado con la buena vida concebida como existencia cívica (...) un Estado que debe dejar de ser moralmente neutro y que se dedica, por el contrario, a defender la concepción suprema de la vida buena. El que, por debajo de este ideal moral último promovido por el Estado subsista la posibilidad para los individuos de cultivar pequeñas diferencias en sus concepciones particulares del bien, es entonces el mínimo lujo que puede ser permitido en el marco de un modelo que ha encargado alegremente al Estado la defensa de la concepción primera de un Bien en sí.”<sup>1584</sup>

Así pois, en opinión dos seus detractores, as correntes máis radicais do neorrepblicanismo desembocarían en plantexamentos abertamente antiliberais (e moi próximos ao comunitarismo) ao postular unha inaceptábel interferencia na liberdade negativa, a creba do pluralismo e a ruptura da neutralidade do Estado, absolutamente incompatíbeis co ideario dunha democracia liberal<sup>1585</sup>. Pódese replicar que estas interpretacións liberais que colocan á participación política como ideal supremo de boa vida ou de autorrealización humana son interpretacións interesadas,

1582 “Politeísmo de los valores”, segundo expresión de Alain Renaut, “Liberalismo, republicanismo y educación cívica”, p. 130, en Adela Cortina y Jesús Conill, (eds.), (2001), *Educación en la ciudadanía*, Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 2001, pp. 123-140.

1583 Lémbrese que o liberalismo fai especial fincapé na neutralidade do Estado: “(...) el Estado es neutral, no alienta las disposiciones participativas, no favorece ciertos modos de vida (acordes con las virtudes cívicas) y desalienta otros, no se entromete en la vida de nadie.” Félix Ovejero, en (C., 2003: 54).

1584 A. Renaut, en Adela Cortina y Jesús Conill, (eds.), (2001: 139).

1585 “Una democracia liberal debe respetar los diversos conceptos de la vida buena, y no debería obligar a las personas a adoptar un concepto de la vida buena que privilegiara la participación política como fuente de significado o de satisfacción.” Kymlicka, (2003: 346).

que converten ao republicanismo nun sucedáneo do comunitarismo orientado por unha visión homoxénea dun ben substantivo a cuia consecución se consagrará a comunidade política. Fronte a esta hermenéutica liberal da participación política republicana é posíbel outra lectura – como a que propón Félix Ovejero – que poña o acento na necesaria planificación da vida en común:

“El ciudadano republicano ejerce parte del reto de vivir en la actividad pública y esta tarea que es, por lo dicho, el mejor modo de asegurarse la elección de sus destinos, procura realizarla con destreza. En ese sentido cabe decir que se realiza y reconoce en la actividad pública. Sin embargo, no está en la actividad pública porque se realice, para realizarse: está para decidir cómo vivir colectivamente. Porque su participación arranca del convencimiento, porque realiza algo, decidir cómo vivir, y ello tiene que ver con una forma autónoma de regular su vida, experimenta la política como escenario de realización (...) La conjunción de convencimiento, realización de metas elegidas y evaluación compartida de las propias metas, da cuenta de la autorrealización de la democracia deliberativa a la que a veces se ha referido la tradición republicana, sin convertirla ni en norte de la actividad política (la toma de decisiones, la maximización de la libertad ciudadana) ni en su fundamento (epistémico): los individuos no deliberan para autorrealizarse, sino para decidir correctamente; la democracia deliberativa no se justifica por la autorrealización, sino porque constituye el mejor método para decidir sobre la vida compartida.”<sup>1586</sup>

É posíbel, pois, emprender unha xustificación non esencialista da participación política que prescinda da idea de autorrealización humana argumentando que constitúe un requisito indispensable para o sostemento das institucións políticas que afianzan as liberdades e preservan o ben xeral. Pódese defender, por tanto, a virtude cívica da participación política sen necesidade de atribuírlle a categoría de modo de vida preferente, admitindo que existen outros estilos de vida igualmente válidos e igualmente humanos<sup>1587</sup>.

### **2.3.2. *¿É a virtude cívica un oxímoron? A propósito das dificultades do minimalismo cívico patrocinado polo Estado neutral.***

En varios momentos reiteramos a idea de que determinados elementos constitutivos do liberalismo, a saber, os valores de autonomía<sup>1588</sup>, pluralismo e tolerancia, desembocaban na

1586 Félix Ovejero, “Tres ciudadanos y el bienestar”, p. 107, en «*La Política*». *Revista de estudios sobre el estado y la sociedad*, nº 3: “Ciudadanía. El debate contemporáneo”, octubre de 1997, Madrid, pp. 93-116.

1587 “La representación del ciudadano en el «humanismo cívico» florentino del s. XV elogia la vida activa en oposición a la contemplativa, como ámbito más propio de la autorrealización y la excelencia humana. Pero el republicanismo no necesita justificar así la participación: no hay por qué considerar que la dimensión cívica es la más importante de la vida humana. Se justifica como requisito indispensable de la libertad, sólo posible por la participación en lo público, es decir, el mantenimiento de las instituciones, el control del poder y la vigilancia frente a la corrupción, la colaboración en la promoción y sostenimiento de los bienes públicos.” Peña, en A. Arteta, E. García Guitián y R. Máiz, (eds.), (2003: 242).

1588 Xa vimos que a autonomía é un valor suxeito ás controversias entre os propios liberais, ate o extremo de que lle serve a Rawls para trazar a liña de separación entre o seu liberalismo, estritamente político, e o liberalismo comprensivo de Kant e Stuart Mill que, segundo o seu criterio, sostén unha antropoloxía esencialista. En

defensa do Estado neutral (compatíbel coas sociedades axioloxicamente heteroxéneas). Precisamente esta apelación á neutralidade do Estado determinaba que a educación cívica liberal – para evitar a ameaza de adoutramento por parte do poder político – se tivese que axustar a uns contidos mínimos; por tanto, o minimalismo cívico é unha consecuencia lóxica do postulado liberal da neutralidade do Estado, que trata de salvagardar a pluralidade de estilos de vida que alberga a sociedade, en tanto que constitúe unha expresión da autonomía individual<sup>1589</sup>. Unha vez admitida a necesidade de educar á cidadanía para contribuír ao sostemento do réxime de liberdades individuais que a democracia liberal asegura, trátase de fixar os requisitos mínimos da formación cívica, isto é, os contidos básicos asumibéis por todos. O *curriculum* elemental da educación política liberal que – ao parecer – non resulta controvertido e que, por tanto, debe integrar a formación básica do cidadán, ven dado polo estudo da Constitución e dos dereitos e deberes que nela se recollen, albiscándose certas virtudes cívicas en forma da responsabilidade cidadán de respectar as liberdades dos demais e a legalidade que as protexe<sup>1590</sup>. Os críticos desta variante da educación cívica liberal insisten no excesivo minimalismo da proposta, a todas luces insuficiente para formar aos cidadáns para a democracia<sup>1591</sup>, pero o minimalismo cívico está suxeito a outras moitas críticas; así, dende a perspectiva da educación democrática que asume Amy Gutmann, pódese replicar que a idea do que deba ser considerado “mínimo cívico” non constitúe un estándar, senón que está sometida a desacordo razoábel entre os cidadáns<sup>1592</sup>, ademais, o imperativo do control público das escolas estatais – que subtrae aos pais o monopolio da autoridade educativa – leva lexitimamente ao establecemento duns contidos de educación cívica por parte das autoridades educativas democráticas. Unha vez admitida a obrigatoriedade da escolarización e a promoción das competencias cívicas por parte do currículo académico, as dificultades dos defensores do minimalismo cívico preséntanse no momento de

---

opinión de Kymlicka, dependendo da postura que os liberais adoptan en relación coa autonomía, podemos falar de dous tipos de liberalismo: “Existe un importante debate entre liberales «políticos» o «pragmáticos» por un lado y liberales «integrales» o «éticos» por otro respecto al papel de la autonomía en la teoría liberal.” Kymlicka, (2003: 365), nota 15 a pé de páxina do autor.

1589 Aínda que determinadas formulacións liberais conceden prioridade ao feito do pluralismo sobre a autonomía persoal, ao desalentar unha educación cívica que puidese desenvolver a capacidade crítica dos individuos ate tal punto que os levase a cuestionar o modelo de vida familiar ou comunitario.

1590 *Vid.* Javier Peña, en A. Arteta, E. García Guitián y R. Máiz, (eds.), (2003: 237).

1591 Pablo Da Silveira pon voz á obxección que os defensores do «paradigma das virtudes cívicas» dirixen ás versións minimalistas da educación política liberal representadas no «paradigma das regras»: “Pero, ¿alcanza con esto para que un régimen sea estable a lo largo del tiempo y para que el funcionamiento de las reglas arroje los resultados esperados, cualesquiera sean las motivaciones ordinarias de los actores individuales?” Pablo Da Silveira, (C., 2003: 156).

1592 “Las concepciones fundamentadas del mínimo cívico están sujetas a la misma clase de desacuerdo razonable que los minimalistas reclaman que sea la base del rechazo a la educación democrática en favor del minimalismo cívico. Las bases que ofrecen los minimalistas cívicos en su defensa conllevan por consiguiente su propia derrota, ya que el concepto del mínimo cívico también está sujeto al desacuerdo razonable.” Gutmann, (2001: 361).

negarlle aos cidadáns a posibilidade de dispor dunha educación que prepare aos escolares para a democracia, situada por riba dos mínimos<sup>1593</sup>.

“Los minimalistas cívicos están de acuerdo en que la escuela financiada e impuesta públicamente debería servir a los intereses cívicos y que, por consiguiente, esos ciudadanos puedan exigir a la enseñanza el mínimo cívico. Tras admitir que las escuelas financiadas e impuestas por el Estado deben servir a los intereses cívicos, a los minimalistas cívicos les faltan buenas razones para insistir en que los propósitos cívicos de la enseñanza deban ser mínimos. Una concepción de educación democrática anima a los ciudadanos a apoyar no sólo estándares mínimos de educación democrática, sino los más altos, en las escuelas que cumplen con su papel de dar la posibilidad a todos los niños de disfrutar del estatus de ciudadanos libres e iguales.”<sup>1594</sup>

Son as carencias desta posición minimalista en relación coa educación para a cidadanía as que obrigan a que o estudo dos aspectos constitucionais e institucionais do Estado se acompañe do cultivo das habilidades necesarias para desenvolverse no contexto da democracia liberal, pero en moitos casos, estas consideracións que, de entrada, poden ser valiosas, acaban diluíndose ao examinar máis de preto o listado das capacidades que manexan algúns pensadores liberais. Como sinala Javier Peña, trátase de competencias para a interacción social e, especialmente, para o éxito económico no mercado; estritamente falando, non son virtudes políticas, e cando se aproximan á política, deixan de ser virtudes ao imbuírse de connotacións netamente instrumentais alonxadas do honesto interese polo ben común.

“(…) se incluyen en el catálogo de virtudes cualidades tales como iniciativa, perseverancia, paciencia, diligencia, reflexión autocrítica, disposición a experimentar, probar y aceptar cosas nuevas, autocontrol, independencia de juicio, discernimiento de las cualidades de los demás, moderación y autodisciplina. Ahora bien, tales cualidades, aplicadas a la política, pueden considerarse virtudes en el sentido de excelencias o cualidades técnicas o pragmáticas, pero no están necesariamente relacionadas con el interés público (...) Más aún, podríamos decir que éstas no son virtudes del ciudadano como tal, sino condiciones de éxito en cualquier actividad humana; y en particular resultan funcionales y apropiadas en el terreno del mercado.”<sup>1595</sup>

Este tímido listado das virtudes liberais sempre aparece sacudido polo incómodo requerimento da participación política, que moitos pensadores afíns ao liberalismo non acertan a dixerir: ao mesmo tempo que se reconece a necesidade da intervención dos cidadáns nos asuntos públicos, límitase o impacto da participación ante o perigo de que un excesivo entusiasmo cívico

1593 *Vid.* Gutmann, (2001: 362).

1594 Gutmann, (2001: 369).

1595 Peña, (C., 2003: 95).

fagocite a tan importante esfera privada.

Os valores liberais de autonomía, tolerancia, pluralismo e neutralidade materialízanse nun modelo de autoridade educativa que Amy Gutmann denomina “Estado dos individuos”; así pois, o Estado dos individuos encarna a política educativa liberal orientada polo ideal da libre elección entre distintos estilos de vida boa. De tal xeito que o Estado dos individuos traslada ao ámbito das políticas educativas o modelo de Estado liberal-neutral, co obxectivo de educar en e para a autonomía individual:

“El ideal de la autoridad educativa sería aquel que permitiera maximizar la futura elección sin predisponer a los niños con respecto a ninguna concepción de buena vida (...) Una autoridad educativa justa no debe sesgar las elecciones de los niños entre buenas vidas, sino que debe dar a cada niño la oportunidad de elegir libre y racionalmente entre el rango más amplio posible de opciones de vida.”<sup>1596</sup>

A neutralidade liberal esixe distanciarse dunha educación cívica substantiva (que faría fincapé na idea de moralidade pública) dado que a transmisión de valores atentaría (presuntamente) contra a autonomía dos alumnos; fiel á neutralidade axiolóxica, a educación liberal ortodoxa non trata de impoñer determinados valores, senón que persegue unicamente entrenar a capacidade de xuízo moral dos escolares, contribuíndo deste xeito a maximizar a liberdade de elección entre diversos modos de vida.

“(...) las escuelas deben inculcar la capacidad para el razonamiento y la elección morales sin predisponer a los niños hacia ninguna concepción determinada de vida buena o hacia ningún carácter moral concreto (aparte del definido por esta capacidad). De la misma manera que un Estado liberal debe dejar a sus ciudadanos libres de que elijan su propia vida «buena», las escuelas deben dejar a los niños libres para que escojan sus propios valores.”<sup>1597</sup>

Por tanto, non resulta estraño que moitas das propostas educativas de corte liberal adopten o método pedagóxico da «clarificación de valores»<sup>1598</sup> que, afondando nos procedementos (o debate na aula), evite a transmisión de contidos, é dicir, de valores; ao parecer, esta aclaración de valores constituiría un antídoto eficaz contra o adoutramento ideolóxico, axudando aos educandos a comprender e afianzar os seus propios valores, á vez que aprenden a respectar os dos demais. O gran hándicap desta estratexia de instrución moral reside no seu carácter meramente procedimental e acrítico que acaba caendo nun subxectivismo irracional ao promulgar o respecto indiferenciado por todo tipo de valores, tratando cada xuízo moral como se fose igualmente defendíbel. Fuxindo do perigo da manipulación ideolóxica, amparándose na

---

1596 Gutmann, (2001: 54).

1597 Gutmann, (2001: 77).

1598 «*Values Clarification vs. Indoctrination*», *vid.* Gutmann, (2001: 77), nota 13 a pé de páxina da autora.



máxima de non-intromisión na escala de valores dos alumnos e baixo o afán de promover a tolerancia e o respecto mutuo, esta pedagogía liberal dá cabida a todo tipo de caracteres morais, incluso aqueles que son incompatíbeis cunha sociedade de cidadáns libres e iguais, por conculcar os principios da xustiza democrática<sup>1599</sup>. Por esta razón, fronte á aséptica nivelación de todo tipo de ideais de vida, a escola está lexitimada para axudar ao alumnado a discernir entre distintos valores.

“Los ciudadanos valoran en los niños no sólo la capacidad racional de elegir, sino el tipo de carácter que los mueve a elegir vidas buenas por encima de vidas malas. El objetivo de formar un buen carácter autoriza a los profesores a respetar sólo un ámbito limitado de valores profesados por (o sobre los que actúan) niños. El respeto indiferenciado por los valores de los niños no se puede defender ni como fin último ni como medio idóneo para cultivar el buen carácter.”<sup>1600</sup>

Outra estratexia pedagóxica subscrita polos liberais, consistente en cultivar a autonomía moral por medio do desenvolvemento da moralidade de principios<sup>1601</sup>, tampouco corre mellor sorte; esta vía de instrución moral (case-neutral)<sup>1602</sup> pretende desenvolver a capacidade do individuo de tomar decisións en base a principios universalizabeis. Amy Gutmann sostén unha actitude escéptica respecto das posibilidades reais de formar aos mozos para a autonomía moral, cuestionando a idea de que a escola (ou calquera outra instancia educativa) poida ensinar unha moralidade de principios<sup>1603</sup>; o máis que pode facer a escola é educar aos rapaces para que pasen dunha moralidade da autoridade a unha moralidade de asociación, por tanto, unha vez desbotada a instrución moral dirixida a converter aos escolares en suxeitos autónomos sobre a base da aceptación de principios morais xeralizabeis (obxectivo que ningunha estratexia educativa pode

---

1599 “Si los niños acuden al colegio pensando que «negros, judíos, católicos y/u homosexuales son seres inferiores que no deben tener los mismos derechos que el resto de nosotros», entonces se requiere una crítica y no sólo una clarificación de los valores de los niños.” Gutmann, (2001: 78).

1600 Gutmann, (2001: 78-79).

1601 Seguindo os traballos de Jean Piaget e Kohlberg sobre o desenvolvemento moral en nenos e mozos, Rawls establece tres etapas na evolución moral do individuo (que serán adoptadas por moitos pensadores liberais): nun primeiro momento os nenos aprenden un comportamento moral elemental a base de obedecer os mandatos que lle ditan os pais (moralidade da autoridade); un segundo estadio ven marcado pola interiorización de normas asociadas a determinados roles que os individuos desempeñan en tanto que membros de diferentes grupos (moralidade de asociación); a etapa final do desenvolvemento moral da persoa – cara á que converxen as outras dúas – coincide coa asunción de principios morais de carácter xeral que impelen a actuar xustamente e a promover institucións sociais que se axeiten ás normas de xustiza (moralidade de principios). *Vid.* Rawls, (1999: 397-419), capítulo VIII: “*The Sense of Justice*”; na tradución española: “El sentido de la justicia”, Rawls, (1997: 410-433); Rawls insiste en que este esquema progresivo do desenvolvemento moral da persoa – posto ao servizo da explicación da xénese do sentido da xustiza no individuo – tan só é aplicábel a unha sociedade ben ordenada rexida polos principios da xustiza como imparcialidade.

1602 A diferenza da clarificación de valores, esta proposta asume o compromiso de formar un certo carácter moral, aínda que sexa tan laxo como para definirse en base á autonomía moral.

1603 Apoiándose nas investigacións de Kohlberg, a filósofa norteamericana argumenta que non hai evidencias empiricamente contrastabeis que permitan afirmar que determinadas didácticas de educación moral aseguran o salto ate o nivel dunha moralidade postconvencional, *vid.* Gutmann, (2001: 84).

garantir), Gutmann aposta por una tarefa máis modesta, pero non menos importante: a interiorización dunha moralidade de asociación por parte dos alumnos; a relevancia desta opción radica no valor que para a democracia posúe a moralidade de asociación ao contraponerse á moralidade (acrítica) da autoridade:

“En una democracia, la enseñanza de la moralidad de asociación representa un gran progreso moral con respecto a la enseñanza de la moralidad de autoridad porque los niños que tan sólo aprenden la segunda carecen de la capacidad (o voluntad) de distinguir entre autoridades justas e injustas y merecedoras o no merecedoras de confianza. También fracasan en identificarse con los propósitos de instituciones sociales si éstas no sirven continuamente a su interés personal o les obligan a cooperar. Nunca aprenden a juzgar las órdenes de la autoridad o de sus propias acciones en relación con el cumplimiento de los requisitos de la cooperación social justa. Dado el objetivo democrático de compartir los derechos y responsabilidades de la ciudadanía, las escuelas que enseñan a los niños las virtudes cooperativas resultan mínimamente problemáticas y excepcionalmente exitosas.”<sup>1604</sup>

No fondo das críticas da pensadora norteamericana ao “Estado dos individuos” e ás diversas estratexias pedagóxicas que o manteñen latexa a convicción da insostibilidade do ideal liberal da neutralidade; segundo a autora de *La educación democrática*, a defensa liberal da neutralidade susténtase sobre unha falsa dicotomía, sobre a oposición entre liberdade e valores (con outras palabras, a contraposición de autonomía e virtude). Non resulta pois estraño que a reivindicación da liberdade individual leve aos liberais a desconfiar – por regra xeral – das propostas educativas (“maximalistas”) encamiñadas a formar en valores ou a promover as virtudes; o ensino de valores morais e a aprendizaxe das virtudes cívicas son vistos, moi a miúdo, como unha imposición que coarta a liberdade de elección dos escolares (e que, ademais, lesiona o dereito dos pais a educar aos fillos como desexan). Consecuentemente, o ideal educativo liberal centrado na autonomía individual esixe manter unha escrupulosa neutralidade respecto de valores e virtudes para non inclinar a balanza en favor dunha particular concepción do ben; por este motivo, as nocións de «moralidade pública» e «ética cívica» acostuman escasear no discurso liberal (salvo contadas excepcións). Pero a dicotomía que nos obriga a escoller entre a educación para a liberdade ou a educación para os valores é aparente, xa que – en opinión de Amy Gutmann – admitir que a liberdade de elección constitúe o obxectivo principal da educación non suprime o feito de que as nosas eleccións sempre recaen sobre valores que identificamos cunha determinada idea do ben<sup>1605</sup>, por tanto, a elección non é endexamais unha elección abstracta (no

---

<sup>1604</sup> Gutmann, (2001: 85).

<sup>1605</sup> “(...) aceptar la libertad como el objetivo de la educación no nos libera de la tarea de elegir (en ciertos términos) entre diversas vidas que los niños deben aprender a apreciar.” Gutmann, (2001: 62).

baleiro), senón que sempre se elixe “entre” determinados valores e “dende” determinados valores. A liberdade de escoller entre diversas opcións de vida boa presupón unha elección que se inserta precisamente nunha escala valorativa que configura e prefigura a nosa elección individual. Resulta evidente que estas reflexións afectan de maneira directa ao ideal de neutralidade que sustenta o programa educativo liberal.

“Todas las sociedades de seres reflexivos deben admitir el valor moral de posibilitar a sus miembros el discernimiento entre buenas y malas formas de vida. Los niños no pueden aprender esta diferencia sobre las bases de una educación que intenta alcanzar la neutralidad entre diferentes formas de vivir.”<sup>1606</sup>

Pero a filósofa esgrime aínda outro argumento máis contundente – dende a perspectiva dunha teoría política da educación democrática – en contra do ideal liberal de neutralidade<sup>1607</sup>; a pesar de que os pensadores liberais parten da asunción da unánime aceptación do ideal de neutralidade que enxalza a liberdade de elección individual, tanto unha como a outra resultan valores controvertidos unha vez que se someten ao escrutinio dos cidadáns.

“La decisión de no enseñar valores (o mejor dicho, de enseñar solamente los valores de la libre elección) se opone a los ciudadanos que sostienen, bastante razonablemente, que la libertad de elección no es el único o el primordial propósito de la educación. ¿Por qué debería forzarse a estos ciudadanos a acatar la visión según la cual los niños deben ser educados para la libertad en vez de para los valores?”<sup>1608</sup>

Efectivamente, cabe a posibilidade de que os cidadáns, aínda recoñecendo a liberdade como un valor fundamental, estimasen máis outros valores – por exemplo, a xustiza – como bens sociais que, en consecuencia, deberían ocupar un lugar destacado entre as virtudes cívicas que os escolares teñen que aprender a apreciar. Por tanto, a diferenza da proposta minimalista liberal, outros cidadáns poderían defender unha educación cívica “densa”, opinando que a formación moral en valores é esencial para promover as virtudes democráticas entre os futuros cidadáns. En conclusión, o ideario pedagóxico liberal de neutralidade, autonomía e liberdade de elección non pode arrogarse unha lexitimidade preferente<sup>1609</sup> fronte a outros proxectos educativos:

“Considerando que algunos ciudadanos valoran la virtud, otros la libertad, y que estos dos objetivos no conllevan prácticas pedagógicas semejantes, el objetivo más liberal no puede reclamar una posición política privilegiada.”<sup>1610</sup>

Como ben puidemos constatar ao longo desta sección, o ideal da educación liberal está nas

---

1606 Gutmann, (2001: 64).

1607 No fondo, reitérase a mesma obxección que xa se empregara para opoñerse ao minimalismo cívico.

1608 Gutmann, (2001: 57).

1609 “El ideal educativo de la libre elección no ordena ninguna legitimidad política especial.” Gutmann, (2001: 57).

1610 Gutmann, (2001: 59).

antípodas dun modelo de ensinanza autoritario que tratase de coartar as eleccións dos escolares predispoñéndoos cara a determinadas eleccións que favorecesen unha particular concepción da vida boa. Lonxe de calquera tentación de influír nas decisións dos educandos respecto do estilo de vida que deben adoptar, unha visión netamente liberal da educación persegue potenciar ao máximo a liberdade dos mozos para que sexan eles mesmos – en tanto que suxeitos formados no exercicio da autonomía – os que expresen a súa preferencia por estes ou aqueles valores. Neste contexto hai que enmarcar as precaucións relacionadas coa transmisión de valores a través da vía académica, propia do talante liberal máis ortodoxo que desconfía do potencial poder de adoutrinado que posúe a escola pública na medida en que é unha efectiva instancia de socialización baixo control gubernamental.

Pero este plantexamento dá lugar a unha dificultade irresolúbel dende os parámetros doutrinarios do liberalismo máis ortodoxo que se atopa agarrotado polo imperativo da neutralidade valorativa. Efectivamente, ¿como é posíbel formar aos cidadáns para a democracia sen educar en valores? A pregunta é pertinente, tendo en conta que unicamente a democracia permite organizar a vida en sociedade de tal forma que o ideal liberal de autonomía individual sexa posíbel. O modelo educativo liberal da neutralidade de valores – centrado nas consideracións meramente formais da elección – amosa en este punto unha das súas carencias, ao descoidar o potencial educativo e emancipatorio dunha formación moral substantiva, crítica e antidogmática. Desmarcándose da ortodoxia, os pensadores adscritos ás correntes liberal-demócratas que apostan decididamente pola formación cívica, non son en absoluto remisos á hora de demandar unha educación da cidadanía centrada nos valores e nas virtudes da democracia.

### **3. Conclusións. A democracia ante os retos educativos do presente.**

Ao longo deste traballo levamos a cabo unha análise dos discursos dos dous paradigmas máis importantes da teoría política; liberalismo e republicanismo achegan cadansúas visións da política, da democracia e da cidadanía acompañadas das súas correlativas concepcións políticas da educación. A retórica liberal dos dereitos individuais e da liberdade negativa e a apoloxía republicana da participación política atopan o seu eco non só nos modelos liberal e republicano de cidadanía, senón tamén nos seus respectivos programas de educación cívica; por tanto, unha das intencións deste traballo era amosar cómo o pensamento liberal e republicano acerca da democracia e a cidadanía penetra na reflexión que atinxe á formación dos cidadáns. Máis alá das etiquetas e con carácter xeral, pódese dicir que a teoría política da democracia e da cidadanía propicia a aparición dun espazo de investigación contiguo, pero relativamente autónomo, que a literatura ao uso acostuma clasificar baixo o rótulo de “teoría política da educación democrática”.

Especialmente, son salientabeis os animados debates que libran liberais e republicanos e que acaban trasladándose ao campo da educación democrática como unha prolongación natural da teoría política da cidadanía, pero máis alá das polémicas académicas entre os defensores do liberalismo e do republicanismo, pódese constatar o legado da teoría política da cidadanía en moitas das recentes reflexións en torno á educación cívica, empezando pola noción estándar de “cidadanía” (asociada aos dereitos, á participación e á pertenza) que delimita o terreo para pensar acerca da educación democrática. De tal xeito que as propostas de educación cívica veñen, moi a miúdo, determinadas polos trazos básicos que se lle atribúen á cidadanía; neste sentido, pódese afirmar que as tres dimensións esenciais da cidadanía aparecen e reaparecen, unha e outra vez, nas reflexións en torno á formación dos cidadáns; os dereitos trasladan ao ámbito da educación cívica a demanda de coñecer o ordenamento constitucional do Estado de dereito e, particularmente, as liberdades fundamentais dos cidadáns, á vez que o reverso dos dereitos, isto é, os deberes cívicos desencadean o debate respecto das virtudes públicas.

A necesidade de aprender a intervir na política democrática constitúe outra esixencia asociada á educación cívica que deriva da vertente participativa da cidadanía democrática; en relación con esta dimensión da cidadanía suscítase a reflexión acerca das capacidades requiridas para a deliberación política e a polémica respecto da natureza e o alcance da participación cívica nas sociedades democráticas axioloxicamente plurais.

A identidade cívica como cuestión vinculada á pertenza política ocasiona non poucas dificultades á teoría política da educación debido a que as democracias actuais se desenvolven nun contexto marcado pola globalización, a inmigración e a diversidade cultural que dilúe moitos dos vellos sinais de identidade da cidadanía nacional, étnica e/ou culturalmente homoxénea e cinguida en exclusiva ao territorio do Estado nacional. Por tanto, ante a presión das novas realidades sociais, faise necesario repensar as novas bases sobre as que se pode edificar unha identidade cívica plural axeitada aos tempos que corren e, paralelamente, pensar un programa educativo que sexa adecuado para a construción desta nova identidade democrática.

Aparte destas tres vertentes propias da cidadanía, tomada na súa acepción máis xeral, que se poden atopar nos desenvolvementos teóricos relativos á educación cívica, determinadas problemáticas específicas da teoría da cidadanía proxéctanse con forza sobre as concepcións políticas da educación. En certo sentido non é un desatino dicir que moitas temáticas da teoría política da educación democrática derivan dos debates en torno á cidadanía; multiculturalismo, dereitos humanos, xénero, globalización, dereitos sociais e cosmopolitismo atopan o seu reflexo no campo da educación cívica. Todas estas cuestións de candente actualidade (e outras moitas) que configuran as distintas caras dos problemas aos que se ten que enfrontar a teoría política da

educación democrática, servirannos de fio condutor para extraer algunhas conclusións en relación coa formación dos cidadáns; trátase, en definitiva, de ver cómo se artella un programa de educación do *demos* democrático en referencia ás diversas problemáticas que acompañan hoxe en día á cidadanía; problemáticas que, trasladadas ao campo da formación cívica, encarnan os retos educativos aos que teñen que facer fronte as democracias do presente<sup>1611</sup>.

### **3.1. Educación, clases e dereitos sociais.**

As achegas de T. H. Marshall ao campo da teoría política contribuíron a poñer de manifesto os motivos polos que a educación adquiría o rango de dereito básico ligado á faceta social da cidadanía; o sociólogo británico concebía a educación como un dereito social e, porén, como un compoñente esencial do que posteriormente se deu en chamar a “cidadanía social”. Na tensa relación entre cidadanía e clase social, á educación correspóndelle unha función moi concreta, a de servir de criterio lexítimo de estratificación social en base ao mérito e as capacidades; esta función vai acompañada da non menos importante misión de promover a inserción social das clases traballadoras potencialmente ameazadas de padecer exclusión, para integralas na sociedade facéndolas partícipes da cultura común da nación, pero para estes mesteres é precisa a concorrencia dos poderes públicos.

Estas teses de T. H. Marshall, a favor do Estado intervencionista, sintonizan coas propostas reformistas dun Stuart Mill de orientación socialdemócrata, quen xa insistira con anterioridade na necesidade de impulsar a mellora das clases traballadoras por medio da educación, complementando o labor de formar ás familias obreiras mediante a adopción das oportunas medidas de orde económica dirixidas a reducir as enormes desigualdades sociais, pero mentres Stuart Mill, máis próximo á incipiente revolución industrial e ás súas perversas patoloxías sociais, expresa un *desideratum*, T. H. Marshall, ao calor do desenvolvemento do Estado de benestar, levanta acta da conversión da educación nun dereito social constitutivo da cidadanía. En tanto que dereito social de cidadanía, o dereito á educación postula o libre acceso de todos os cidadáns a unha educación gratuita e de calidade (a súa contigüidade aos dereitos humanos universaliza esta atención educativa estendéndoa a todas as persoas que habitan dentro das fronteiras da nación-Estado). A educación como dereito social aparece vencellada á xustiza

---

1611 Baixo o título “Desafíos da educación”, a revista “*Grial*” aborda unha temática semellante centrada na educación nas sociedades da información da época da globalización, *vid.* «*Grial*». Revista galega de cultura, nº 177, xaneiro, febreiro, marzo 2008, tomo XLVI, que recolle os seguintes artigos:

Mariano Fernández Enguita, “Escola e cidadanía na era global”, pp. 17-25.

Jurjo Torres-Santomé, “Xustiza curricular e sociedades informacionais e do coñecemento”, pp. 26-35.

José Antonio Caride e Héctor Pose Porto, “Comunidades que educan”, pp. 36-41.

Rafael Feito Alonso, “Educar no século XXI”, pp. 42-51.

Jordi Abell, “Novas tecnoloxías na formación presencial. Do curso *online* ás comunidades de aprendizaxe”, pp. 52-63.

social na medida en que é contemplada como unha ferramenta indispensable para promover unha efectiva igualdade de oportunidades; neste sentido conecta co ideal de T. H. Marshall, que a consideraba un elemento fundamental de promoción social e de integración política<sup>1612</sup>. Promover a incorporación dos individuos á sociedade por medio da cultura e a formación, con atención preferente aos sectores de poboación en risco de seren marxinados, constitúe un obxectivo prioritario da educación baixo a súa acepción de dereito social.

É este obxectivo o que parece ameazado co rexurdir do desmantelamento dos restos do Estado de benestar e o recorte das políticas sociais que aínda quedaran en pé despois das acometidas neoliberais, que cobran novos folgos alentadas pola última crise económica mundial; as directrices dos organismos económicos internacionais (Banco Mundial, Fondo Monetario Internacional) que receitan aos Estados contención no gasto público, converxen coas presións dos mercados financeiros e dos poderes económicos transnacionais que, en conivencia con moitos gobernos, pulan en favor da liberalización (ben mediante a privatización a secas, ben mediante a xestión privada baixo titularidade pública) das prestacións sociais que tradicionalmente se atopaban baixo o paraugas da protección estatal. Dada a importancia dos dereitos sociais para o pleno exercicio (non só formal) da cidadanía, o retroceso das políticas sociais non só conleva un aumento das desigualdades<sup>1613</sup>, senón que tamén afecta aos dereitos civís e políticos dos sectores sociais máis golpeados polas crises cíclicas do capitalismo, depauperando o seu *estatus* de cidadáns<sup>1614</sup>. Como xa indicáramos anteriormente, estas reflexións tamén son válidas se nos referimos á educación e ao seu papel na progresiva implantación da xustiza social por medio da difusión da igualdade de oportunidades; é neste punto no que unha teoría política da educación democrática pode confluír coa teoría da xustiza, especialmente

---

1612 “(...) la nacionalización de la educación fue rápidamente adoptada por los liberales de izquierdas y por los socialdemócratas como una herramienta crucial para alcanzar una mayor igualdad en la sociedad. Los sistemas nacionales de educación, al proporcionar una educación pública normalizada en una lengua común normalizada, consiguieron integrar a las regiones atrasadas y a la clase obrera en una sociedad nacional común e hicieron posible (en principio) que los niños de todas las regiones y clases adquirieran la formación necesaria para competir en una economía moderna.” Kymlicka, (2003: 251).

1613 “La reducción de las diferencias de clase es aún la meta de los derechos sociales, pero ha adquirido un nuevo significado, porque no se trata sólo de acabar con la miseria obviamente desagradable de los estratos más bajos de la sociedad, sino que se ha transformado en un conjunto de actos que modifican el modelo global de la desigualdad social.” Marshall (e Bottomore), (1998: 52)

1614 “La situación de la ciudadanía durante estos últimos diez años en que la nueva derecha ha ejercido una dura crítica contra lo que llama «cultura de la dependencia» – es decir, el cuerpo de derechos sociales que establece una comunidad –, queriendo favorecer una «cultura de la empresa» en la que los individuos se aseguran su bienestar a título particular, gracias a su propio esfuerzo, y el Estado (o la caridad privada) limita su papel a proporcionar alguna ayuda a los que, por una u otra razón, son incapaces de salir adelante por sí mismos. El predominio de esta ideología, que afecta ya a distintas políticas sociales, no sólo ha venido socavando día a día la idea de que los derechos sociales son uno de los atributos de la ciudadanía, sino que ha fomentado las actividades privadas (sanidad y educación privadas, privatización de los servicios municipales, introducción de actividades comerciales en todo tipo de servicios públicos) y ha tratado como meros beneficiarios de caridad a los pobres, efectivamente relegados a la categoría de ciudadanos de segunda.” (Marshall e) Bottomore, (1998: 107-108).

cando as cuestións educativas se examinan en termos de xustiza distributiva, como cando se formula a pregunta respecto de cómo se deben repartir os bens educativos. Nesta orde de cousas, o auxilio dunha teoría *ad hoc* da xustiza é un grande apoio para a teoría política da educación democrática, unha vez que se recoñece que o principio da igualdade de oportunidades como criterio para a distribución de bens educativos está suxeito a distintas interpretacións<sup>1615</sup>; diciamos que na medida en que a educación é un dereito fundamental e asemade un factor de promoción social, calquera rebaixa significativa nas condicións de gratuidade, universalidade, obrigatoriedade e calidade da educación pública comporta non só un incremento nas desigualdades sociais, senón unha mingua da cidadanía.

As estratexias dirixidas a debilitar as políticas educativas estatais pasan por reducir a capacidade de decisión das autoridades educativas públicas e por fortalecer (con fondos públicos) a rede de centros escolares privados; en ambos casos se apela á liberdade dos pais para xustificar a mínima interferencia do Estado en materia educativa; así, por exemplo, a proposta do “cheque escolar” – que aparece en todas as axendas políticas de corte neoliberal<sup>1616</sup> – concede prioridade absoluta á liberdade de elección dos pais, relegando a un lugar secundario outros criterios á hora de distribuír aos escolares entre os centros de ensino e reducindo, ao mesmo tempo, a marxe de manobra para a planificación colectiva das políticas educativas.

A dobre rede de centros, de titularidade estatal e privada (concertados e non concertados), a cantidade dos fondos públicos destinados ao sostemento dun e doutro tipo de institución educativa e os criterios de admisión nos centros privados sostidos con recursos públicos plantexan, a bote pronto, serias dúbidas no tocante á promoción dunha real igualdade de oportunidades. Dende a perspectiva de análise crítico-normativa, unha teoría política da educación democrática acha nesta dobre rede do sistema educativo de moitos Estados democráticos un campo abonado para as súas prospeccións<sup>1617</sup>. Resulta interesante revisar as teses de T. H. Marshall referidas ao papel social e político da educación nacional á luz da actual

---

1615 Amy Gutmann apunta ate tres concepcións distintas da igualdade de oportunidades en materia educativa: maximización, compensación e meritocracia. A pensadora defende a súa propia interpretación da igualdade de oportunidades educativas que denomina «estándar democrático»; este criterio para a distribución dos bens educativos nunha sociedade democrática aséntase sobre os principios de “autorización democrática” e “umbral democrático”: o primeiro establece que a prioridade da educación respecto doutros bens de interese social e o reparto dos bens educativos – por riba do umbral mínimo – están suxeitos á deliberación política; o segundo xustifica unha desigual distribución de bens educativos sempre que non se prive a ninguén da posibilidade de adquirir as competencias necesarias para participar efectivamente na política democrática. *Vid.* Gutmann (2001: 162-175).

1616 Para calibrar a incidencia das políticas neoliberais sobre a educación pública, pódense consultar os seguintes textos: Fernando Álvarez-Uría *et alii*, (comp.), *Neoliberalismo vs. democracia*, Madrid, La Piqueta, 1998 e Jurjo Torres, *Educación en tiempos de neoliberalismo*, Madrid, Morata, 2001.

1617 Así, por exemplo, Amy Gutmann avoga por un sistema escolar mixto (público e privado) compatíbel cunha serie de restricións mínimas que o Estado debe impoñer ás escolas privadas en relación cun conxunto de parámetros necesarios para a formación dos escolares na cidadanía democrática; *vid.* Gutmann, (2001: 151).



situación marcada pola inmigración e a crise económica; en particular, cómpre examinar a relación da escola de titularidade estatal co mercado laboral e o estatuto de cidadanía con vistas a verificar se a educación pública cumpre coas tarefas de inclusión social e integración política que o sociólogo británico lle asignara, ou se – como sospeita Santesmases – se está a converter nun reduto para a reclusión dos novos parias das opulentas sociedades democráticas occidentais, constatando, deste modo, o seu fracaso como factor clave na promoción da xustiza social<sup>1618</sup>.

### **3.2. Globalización, TIC e dereitos humanos.**

Os tempos da globalización provocan tal montón de novidades nos variados ámbitos das relacións sociais humanas que crean serias dúbidas sobre a vixencia conxunta do liberalismo e do republicanismo para dar conta da realidade política actual. Ámbalas dúas teorías políticas adecuáronse ao seu momento histórico para dar explicación do mundo xurdido da Modernidade, por tanto, convén examinar as consecuencias que se derivan da mundialización para o liberalismo e o republicanismo en tanto que teorías políticas que chegaron a producir algúns dos seus desenvolvementos doutrinais máis importantes ao amparo do Estado-nación. Particularmente, cabe preguntarse polas implicacións que acarrega a globalización para os proxectos de educación cívica liberal e republicana, en qué medida o incremento no número das estruturas económicas e políticas transnacionais e o seu peso específico obrigan a revisar o programa de educación cívica de liberais e republicanos. Pero as novas realidades sociais e políticas non só empurran a un forzoso *aggiornamento* aos teóricos do liberalismo e do republicanismo, senón que a globalización presenta serias dificultades para a teoría política no seu conxunto. Para moitos analistas da mundialización o groso dos estudos políticos permanece aínda excesivamente circunscrito ao territorio do Estado. Como é ben sabido, a necesidade imperiosa de pensar a democracia en tempos da globalización levou a moitos cultivadores da filosofía política a comprometerse na tentativa teórico-práctica de proxectar a cidadanía alén do Estado nacional. Deste empeño xurdiron as diversas propostas de cidadanía cosmopolita concebidas para servir de asento a unha futura democracia global. Esta nova orientación da reflexión sobre a democracia e a cidadanía incidiu, por suposto, sobre o rumbo da teoría política da educación democrática, que se voltou máis sensíbel ás problemáticas relativas á formación

---

1618 “Se puede llegar a una situación en la que lo que aparece como el objetivo más noble – ampliar la escolaridad y romper la dualidad entre trabajo manual e intelectual – desemboque en otro tipo de dualidad entre centro privado de élite y centro concertado, centro privado concertado y centro público, donde lo público aparezca reservado para las capas desfavorecidas de la sociedad allí aparcadas, con el fin de evitar perturbaciones sociales. Y esto sería retroceder hacia las posiciones neoliberales, hacia una redefinición del Estado de bienestar como Estado de beneficiencia de los desahuciados, lejos del sentido de la lógica universalista que presidía la escuela pública (...)” Antonio García-Santesmases, “La escuela pública cogida en tenaza” (entrevista), p. 71, en «Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura», nº 38: “La educación a debate”, otoño de 1999, Madrid, Archipiélago, pp. 67-74.

dunha “cidadanía mundial”. Como resultado da súa aproximación ao *factum* da mundialización, os teóricos da educación política democrática toman conciencia do modo e alcance en que a globalización pon en cuestión non só as tradicionais ideas de soberanía e cidadanía, senón tamén a simple posibilidade dun proxecto de educación cívica da cidadanía; con outras palabras, do mesmo xeito en que os novos procesos sociais, económicos, culturais e políticos xurdidos da mundialización supoñen un desafío á prosecución da política democrática dentro dos Estados, da mesma maneira a globalización entraña dificultades específicas para a planificación dunha política educativa democrática a escala nacional. As múltiples forzas que concorren na mundialización diversifican a composición da poboación e a cultura das nacións, ao mesmo tempo que aceleran a converxencia dos Estados cara a estruturas supraestatais de carácter rexional, de tal xeito que – dende diversas perspectivas – pódese falar, como o fai Habermas, dun “inevitable tránsito cara a formas postnacionales de socialización [*“postnationalen Vergesellschaftungsformen”*]”<sup>1619</sup>. Que estas novas pautas de socialización postnacional poidan callar nunha cidadanía inspirada nos principios constitucionais republicanos dentro dos Estados e/ou nunha cidadanía supraestatal no marco de organizacións políticas rexionais vai depender en grande medida dos recursos educativos que se mobilicen e da aplicación das medidas de cohesión social que satisfagan as condicións materiais que a cidadanía substantiva require. Pero pode que estes plantexamentos sexan demasiado optimistas e haxa que rebaixar significativamente as expectativas depositadas nas posibilidades de formar á cidadanía nos tempos da globalización. Quizais debamos falar do fin da socialización política (nacional ou postnacional) dada a subordinación dos poderes democráticos aos mercados interconectados. A perda de poder político por parte do Estado-nación fronte ao mercado mundial tamén se deixa sentir no ámbito da educación nacional coa correspondente mingua da capacidade de socialización política. A mundialización plantexa a interrogante de se neste orbe postpolítico no que campa ás súas anchas a publicidade global – convertida no novo axente de socialización a escala planetaria – queda todavía espazo para educar nas virtudes cívicas<sup>1620</sup>; a familia e a escola padecen igualmente esta irrupción das agresivas técnicas de socialización da publicidade mundial servida vía satélite polas multinacionais; pais e profesores ven emboutadas e diminuídas as súas dotes pedagóxicas ante a competencia do fascinante poder hipnótico da publicidade. Por medio da universal mímese das pautas de comportamento impostas pola publicidade, o mercado deixa constancia da súa hexemonía educativa.

1619 Habermas, (1999: 24).

1620 “Si no sólo el Estado nacional ha llegado a su fin, sino que con él toda forma de socialización *política*, los ciudadanos serán arrojados a un mundo de redes anónimas en el que tendrán que decidir según sus propias preferencias entre opciones creadas en términos sistemáticos. En este mundo postpolítico, las empresas transnacionales se convierten en el modelo de conducta.” Habermas, (1999: 102).

“Al mercado pertenece, por lo demás, el que es hoy prácticamente único y supremo educador: la publicidad en general y especialmente la de la televisión. En todos los grupos de edad es la publicidad la que gobierna las pautas y determina los criterios de comparación social. Esta comparación – hoy elevada al grado de obsesión – es la que dicta la aceptación, la integración y hasta el prestigio social del individuo. (...) El imponente poder pedagógico de la publicidad tiene ya derrotado de antemano cualquier otro intento educativo.”<sup>1621</sup>

A substitución do cidadán polo consumidor é o efecto inmediato da expansión da propaganda comercial a través das redes telemáticas e as fibras ópticas; como sentencia Sánchez Ferlosio, o sacrificio do cidadán e da súa formación cívica é o tributo que cobra o mercado polas cotas de benestar e confort que proporciona ao mundo civilizado<sup>1622</sup>.

Sen perder de vista os obstáculos que entraña a globalización para un proxecto de educación cívica da cidadanía, moitos estudos teóricos poñen o acento, nembargantes, nas oportunidades que ofrece a mundialización á hora de construír a cidadanía do século XXI; habitualmente, nos tratados de educación cívica reitéranse tres aspectos relacionados coa formación dos cidadáns para a democracia mundial: a cidadanía cosmopolita, os dereitos humanos e as novas tecnoloxías da información e da comunicación (en adiante, TIC) acostuman integrar a temática da educación democrática nun contexto global, interconectado e interdependente.

En relación coa cidadanía cosmopolita, un primeiro escollo a salvar pola teoría política da educación democrática procede da tradicional tensión entre patriotismo e cosmopolitismo. ¿Débese substituír a formación da cidadanía patriótica pola educación para a cidadanía cosmopolita? Ao fio dos debates acerca da instrución cívica para un mundo global, Adela Cortina expón o dilema patriotismo/cosmopolitismo nos seguintes termos:

“El problema de fondo ante el que surgen estas dos posiciones es el de si en esta época de globalización conviene potenciar ante todo el sentimiento de arraigo a lo local para ir pasando poco a poco a cultivar un sentimiento cosmopolita; lo que implicaría preguntarse, en el caso concreto de la educación, si es preciso educar a las nuevas generaciones empezando por potenciar en ellas el aprecio a su propia comunidad política o, por el contrario, una educación a la altura de los tiempos exige reforzar en primera instancia un sentimiento cosmopolita.”<sup>1623</sup>

Plantexada en forma de radical disxuntiva, ou patriotismo ou cosmopolitismo, ou lealdade aos concidadáns ou lealdade á humanidade, a pregunta non é de recibo, pois – en opinión da

1621 Rafael Sánchez Ferlosio, “Educar e instruír”, en «*El País*», domingo, 29 de xullo de 2007.

1622 “El mercado permite muchas cosas y regala otras muchas, pero también exige, obliga y hace renunciar a algunas; esto lo suelen resolver y pacificar diciendo que las segundas son «el tributo» que hay que pagar por las primeras. Uno de esos tributos es, precisamente, el de tener que renunciar a toda posible «educación para la ciudadanía» que no sea la suya; quiero decir la de la publicidad” Sánchez Ferlosio, *art. cit.* de «*El País*».

1623 A. Cortina e J. Conill, (eds.), (2001: 19-20).

filósofa española – unha axeitada educación nas virtudes da cidadanía do momento presente esixe combinar ambas perspectivas, evitando as posturas extremas para así distanciarnos das “aberracións” ás que poden dar lugar un patriotismo a ultranza e un cosmopolitismo abstracto<sup>1624</sup>. Adela Cortina decántase por un «cosmopolitismo arraigado», que na literatura acerca da educación democrática aparece baixo outros moitos rótulos, pero que ven a incidir nunha idea común, a saber, que non só as fidelidades máis extensas para co xénero humano tomado no seu conxunto, senón tamén os lazos que nos vencellan aos nosos compatriotas, se constrúen preferentemente sobre a base do cultivo dunhas lealdades moito máis domésticas que nos unen ás persoas coas que convivimos día a día, por medio de afectos e deberes; tan só dende a virtude política do civismo patriótico parece posíbel dar o salto cara ao compromiso moral coas aspiracións da humanidade:

“(…) porque quien no aprende las lealtades concretas difícilmente aprenderá las cosmopolitas. Lealtad fundamental no es lo mismo que lealtad exclusiva y el «cosmopolitismo» no se construye prescindiendo de las «poleis» concretas, de las comunidades de pertenencia, sino desde ellas (...)”<sup>1625</sup>

Pero todavía hai máis razóns para argumentar en favor dunha prudente combinación das cidadanías local e mundial, posto que neste mundo interconectado e interdependente as organizacións políticas territoriais seguen a desempeñar un destacado papel que, nembargantes, se ve fortemente condicionado polas medidas que se toman máis alá das súas fronteiras por parte dun heteroxéneo conxunto de novas instancias de decisión e polo impacto das máis variadas conxunturas ás que os Estados non poden dar resposta unilateralmente. Moitos politólogos sosteñen que o Estado-nación segue a ser para os cidadáns o referente político máis importante, polo que a cidadanía, coa súa bagaxe de liberdades e responsabilidades segue a estar íntimamente ligada ao Estado nacional; en consecuencia, máis que renunciar á cidadanía nacional, o que cómpre é reubicala nun contexto mundial no que as novas realidades económicas, políticas e sociais fan aconsellabeis respostas globais. Se ben os cidadáns actúan politicamente dende os seus Estados, ábreanse agora renovadas posibilidades para un posicionamento político que transcenda os lindeiros da nación, cando o que estea en xogo sexan problemas a escala planetaria; que a toma de postura dunha incipiente opinión pública mundial frutifique nunha efectiva actuación política vai depender ante todo da capacidade dos cidadáns de presionar aos seus respectivos gobernos nacionais para que secunden determinadas propostas

1624 “Una de esas aberraciones sería el «parroquianismo» de quienes no aprecian más valores que los de su etnia, su pueblo, su cultura; otra, el «abstraccionismo» de cuantos apelan a la humanidad en su conjunto y a los derechos de cada ser humano y carecen de sensibilidad y de responsabilidad por su contexto.” A. Cortina e J. Conill, (eds.), (2001: 22).

1625 A. Cortina e J. Conill, (eds.), (2001: 22).

nos foros internacionais. Pero o desenvolvemento dunha opinión pública mundial, ou en sentido máis modesto, dunha cidadanía nacional sensíbel ás problemáticas globais que a humanidade ten que afrontar nun futuro inmediato, pasa por dotar á cidadanía patriótica dunha vertente cosmopolita. Os teóricos da educación democrática comparten a opinión de que esta compoñente cosmopolita da cidadanía nacional vai unida a tres requisitos educativos: a concienciación ecolóxica, o coñecemento e o respecto pola diversidade cultural, e a formación e sensibilización nos dereitos humanos.

Unha das pensadoras que sostén unha pertinaz defensa da cidadanía global é Martha Nussbaum<sup>1626</sup>, posición que non resulta sorprendente dado o seu modelo de cidadanía de fortes resonancias socráticas: crítico, autónomo e cosmopolita; as liñas mestras do seu programa pedagóxico, dirixido a formar cidadáns para o mundo, combinan a sensibilidade pola diferenza cultural coa conciencia da común pertenza á humanidade.

“Esta exposición a culturas extranjeras y minoritarias no es solo, ni tampoco principalmente, una fuente de confirmación para el sentido personal de dignidad del estudiante extranjero o del que pertenece a una minoría, aunque naturalmente será una función importante. Se trata de una educación para todos los estudiantes, de modo que en calidad de futuros jueces, legisladores o ciudadanos que desempeñan cualquier función aprendan a tratar a las personas con respeto y comprensión. Esta comprensión y respeto implican que se reconozcan no solo las diferencias, sino también lo común; no solo una única historia, sino también problemas, derechos y aspiraciones comunes.”<sup>1627</sup>

Para educar aos cidadáns cosmopolitas é imprescindible o achegamento á diversidade cultural, o que non só implica o coñecemento das culturas e relixións doutras latitudes, senón asemade o encamiñarse ao encontro das minorías que viven na nosa propia sociedade. A finalidade desta inmersión na variedade cultural é promover o respecto e a empatía cara a outras formas de vida por medio do coñecemento que alente a comprensión e axude a desterrar a ignorancia sobre a que se asentan os prexuízos<sup>1628</sup>. Este movemento de aproximación ao outro debe ir acompañado dunha ollada introspectiva dirixida cara ás nosas propias pautas culturais

---

1626 “Debemos educar a las personas para que puedan desempeñarse como ciudadanos del mundo con sensibilidad y capacidad de comprensión.” Nussbaum, (2001: 81).

1627 Nussbaum, (2001: 102).

1628 Amy Gutmann pronúnciase neste mesmo sentido, loubando os benéficos efectos que sobre a formación cívica dos escolares ten a aproximación a modos de vida distintos dos seus: “Desarrollar el respeto mutuo conlleva entender a la gente no como meras abstracciones sobre las que maestros y estudiantes proyectan sus propias concepciones respecto a qué es una buena vida, sino comprender a la gente en sus propias particularidades, conduciendo sus propias vidas y su propia visión sobre qué constituye una buena vida. La comprensión puede o no conducir a la aceptación. Pero en la educación democrática, la comprensión debería preceder a la aceptación o el rechazo. Lo que es igual de importante desde la perspectiva de la educación democrática: la comprensión descubre modos de vida previamente desconocidos o mal comprendidos y las relaciones de esos modos de vivir con la política y la vida pública.” Gutmann, (2001: 377).

con vistas a relativizalas. O exame da cultura non debe implicar a renuncia ao axuízamento das pautas culturais propias e alleas, pero a filósofa norteamericana suliña que o estudo da heteroxeneidade cultural non pretende levantar acta da inconmensurabilidade das formas de vida humanas, senón que aspira a atopar unhas afinidades elementais entre os seres humanos que transcendan as divisións grupais. O contacto coa variedade de estilos de vida socialmente compartidos que existen dentro e fóra da nosa sociedade debe achegarnos tanto ao coñecemento do que é particular e diferente como ao descubrimento do universal e común. O ter presente en todo momento a doutrina estoica dos “círculos concéntricos” – que nos lembra as nosas múltiples afiliacións – leva á autora a distanciarse das políticas multiculturalistas excesivamente localistas e opacas aos trazos interculturais que son compartidos polos seres humanos.

“(…) la educación para la ciudadanía universal requiere trascender la inclinación de estudiantes y educadores a definirse en primer lugar en función de lealtades e identidades grupales locales. Por lo tanto, el apoyo que los ciudadanos del mundo den a la inclusión del estudio intercultural en un currículo no podrá basarse en primer lugar en que sea un medio para que los miembros de las minorías puedan afirmar una identidad de ese tipo. Este enfoque, aunque es común, crea desacuerdo y trastoca los fines de la comunidad mundial. Este problema agita muchos debates curriculares. A menudo, los grupos que presionan para que sus respectivos grupos sean reconocidos consideran que su lucha se relaciona con las metas de respeto humano y de justicia social. Sin embargo, el modo en que se enfocan sus exigencias, al decuidar lo que es común y preservar a las personas en primer término como miembros de grupos de identidad, tiende a distorsionar la exigencia de respeto y amor igualitarios.”<sup>1629</sup>

Mentres que outros enfoques da cidadanía mundial, facendo fincapé na tensión entre patriotismo e cosmopolitismo, plantexan a cuestión en termos exclusivamente políticos, como un asunto referido aos sentimentos de pertenza e identidade, en mans de Martha Nussbaum, a cidadanía universal adquire o rango de idea moral reguladora da vida política<sup>1630</sup> (na liña dos estoicos, Kant e Thoreau). Os valores da cidadanía universal son os valores do respecto á diversidade humana no que é preciso educar ás persoas para que se comporten realmente como cidadáns do mundo<sup>1631</sup>. Estas directrices xerais, pensadas para servir de orientación á hora de

1629 Nussbaum, (2001: 100).

1630 Sen renunciar a este cosmopolitismo moral, os máis recentes pronunciamentos da filósofa expresan a súa posición persoal na proximidade das lealdades básicas ligadas ao patriotismo, *vid.* Martha Nussbaum, “Toward a Globally Sensitive Patriotism”, en «*Daedalus*», 2008, pp. 79-83.

1631 Esta vertente moral do respecto cara aos demais seres humanos tamén se atopa presente, por exemplo, en Amy Gutmann, a pesar de que a súa teoría política da educación está pensada para a cidadanía democrática máis que para a cidadanía mundial: “La reciprocidad se extiende a todos los individuos, no sólo a los ciudadanos de una única sociedad. La educación democrática, por lo tanto, no debería limitar su visión a una única sociedad. Debería impulsar a los estudiantes a considerar los derechos y responsabilidades de una ciudadanía compartida y una humanidad compartida con toda la gente, independientemente de su ciudadanía. El mismo valor de

perfilar o currículo do cidadán cosmopolita, deberán concretarse nun conxunto de estudos interdisciplinares que se vexan atravesados polas perspectivas multicultural, de xénero e das minorías.

“El ciudadano del mundo debe aprender a desarrollar comprensión y empatía hacia las culturas lejanas y hacia las minorías étnicas, raciales y religiosas que estén dentro de su propia cultura. Además, debe desarrollar su comprensión de la historia y de la variedad de las ideas humanas sobre género y sexualidad.”<sup>1632</sup>

Cando se considera a formación para a cidadanía do século XXI, aparecen os dereitos humanos como un lugar común da teoría política da educación democrática<sup>1633</sup>, especialmente, a avaliación das diferentes prácticas culturais dentro e fóra da propia sociedade (reverso que necesariamente acompaña ao exercicio previo de comprensión) atopa nos dereitos humanos o seu criterio normativo; pero os dereitos humanos, máis concretamente, a Declaración Universal de Dereitos Humanos de 1948, non só é un referente ético para axuizar as pautas culturais das comunidades étnicas ou relixiosas, senón que serve, principalmente, para avaliar críticamente a lexislación e a actuación dos Estados en materias altamente sensíbeis como as liberdades civís ou o código penal, sobre todo, cando atinxen a colectivos potencialmente expostos a sufrir discriminación ou persecución como son as minorías, as mulleres, os inmigrantes e os disidentes políticos. Lamentablemente, os dereitos humanos non son únicamente un punto de encontro de moitos pensadores preocupados polas dimensións supraestatais da cidadanía e da democracia, senón tamén un motivo de desencontro debido aos xa tradicionais debates aos que dan lugar; en concreto, cómpre reseñar as habituais polémicas que sempre aparecen asociadas aos dereitos humanos, a saber, a acusación de etnocentrismo e a discusión a propósito da natureza ou estatuto da Declaración Universal dos Dereitos Humanos.

Segundo a primeira obxección, a Declaración está espacial e temporalmente circunscrita a unha civilización concreta, non sendo máis que a cristalización dos valores ilustrados propios dunha secularizada sociedade occidental, feito que restrinxe seriamente o seu suposto alcance universal. A segunda obxección fai fincapé na súa natureza híbrida, a medio camiño entre o dereito positivo e o dereito natural, entre a moral e o dereito; ao parecer, esta indeterminación desbotaría completamente as esperanzas dos entusiastas da democracia global de asentar as bases dun futuro dereito cosmopolita sobre a Declaración Universal dos Dereitos Humanos.

---

reciprocidad que apoya el compromiso a desarrollar el mutuo respeto en una sociedad, entre individuos pertenecientes a muchas culturas diferentes, también apoya el compromiso a desarrollar el respeto mutuo más allá de los límites de los Estados, entre individuos que representan la más amplia variedad de ciudadanías y nacionalidades.” Gutmann, (2001: 376-377).

1632 Nussbaum, (2001: 103).

1633 *Vid.* Amelia Valcárcel, *Ética para un mundo global. (Una apuesta por el humanismo frente al fanatismo)*, Madrid, Ediciones Temas de Hoy, 2002.

Máis alá destas polémicas académicas que, sen dúbida algunha, teñen a súa importancia, non só teórica senón tamén práctica, dende o punto de vista dunha teoría política da educación democrática cómpre examinar ate que punto resulta axeitado o estudo da Declaración para perfilar unha carta de deberes que transcenda o marco das obrigacións estritamente cívicas e axude a fomentar entre os escolares o respecto polos demais seres humanos; recitar a Carta de Dereitos Humanos parece un exercicio pouco fecundo se aspiramos a desenvolver na aula o respecto cara ao outro e tampouco serve de moito se queremos que os alumnos se decaten do potencial crítico que encerra a Declaración; resulta moito máis instrutivo o achegamento aos dereitos humanos a través das figuras históricas que – como Gandhi, Martin Luther King, Mandela ou as nais da Praza de Maio – encarnaron loitas concretas nas que se dirimían conflitos políticos que involucraban a determinados colectivos na reivindicación duns dereitos básicos que se lle negaban dende o aparato de Estado. Outro xeito proveitoso de traballar a Declaración na aula é facendo un seguimento – a través dos informes de ONG's como Amnistía Internacional – do grao de cumprimento dos dereitos humanos por parte dos Estados en cuestións desgrazadamente tan de actualidade como a pena de morte ou a persecución da disidencia política<sup>1634</sup>.

Noutra orde de cousas, dende diversos sectores preocupados pola educación insístese reiteradamente na importancia decisiva que hoxe en día adquire o manexo das TIC para a cidadanía cibernética da democracia virtual que acha os seus foros de expresión, discusión e mobilización en internet; así, en opinión de moitos analistas, as novas tecnoloxías da información e da comunicación non son unicamente un dos factores decisivos que concorren nos cambios radicais producidos pola mundialización, tanto na vida cotiá das persoas como no ámbito dos procesos económicos, culturais e políticos de carácter global, senón que posúen, ademais, un enorme e prometedor potencial político. En consecuencia, a destreza no manexo das TIC considérase un elemento fundamental que debe integrar a bagaxe dun cidadán do século XXI; a isto hai que engadir que as propostas dos gobernos para mellorar o ensino escolar sempre contan cunha referencia ás TIC: segundo o parecer dos expertos e das autoridades educativas, as novas tecnoloxías son a pedra de toque da renovación pedagóxica nas aulas, e hai quen se aventura máis alá e ve nas tecnoloxías da información e da comunicación a panacea aos males que – como o fracaso escolar e a desmotivación do alumnado – afectan hoxe en día á educación. Sen menospreciar a súa utilidade, cómpre marcar certas distancias para non caer nunha inxenua adoración das TIC que nos impida valorar criticamente a súa aportación real á formación da

---

1634 O Seminario Permanente de Educación para la Paz da Asociación Pro Derechos Humanos de España ten publicado numerosas unidades didácticas que son de proveito para achegarlle aos escolares a Declaración.



ciudadanía democrática; en tanto que tecnoloxía, as TIC son ferramentas que poden ser útiles para a aprendizaxe, sempre que se saiban usar proveitosamente; este uso proveitoso das TIC non só se refire á súa cualidade como instrumento, senón tamén como soporte do saber. Os soportes do saber polos que se transmitiron os coñecementos foron cambiando ao longo das distintas épocas, e hoxe en día as novas tecnoloxías habilitan novas canles para a difusión do saber ás sociedades dixitalizadas, pero a inxente información que circula pola rede require de algo máis que o simple manexo do hardware e software informáticos<sup>1635</sup>; un óptimo aproveitamento das novas tecnoloxías e das informacións ás que nos abren acceso demandan un mínimo de competencias e coñecementos nos usuarios; non estamos a falar, precisamente, da competencia no manexo das TIC, senón das tradicionais destrezas e contidos académicos ligados ao ensino-aprendizaxe escolar. Neste sentido, a lectura comprensiva convértese nunha habilidade imprescindible para poder extraer unha información significativa dos denominados “hipertextos” que circulan pola rede. Por outra parte, os tan deostados coñecementos – tanto os específicos referidos ás diferentes disciplinas académicas, como os xerais de carácter cultural – son absolutamente imprescindibles para discernir, de entre a maraña de datos que pululan por internet, aquelas informacións que son realmente valiosas e separar así o gran da palla, o que á súa vez require dunha infrecuente aptitude crítica para distanciarse das informacións que aparecen na rede<sup>1636</sup>, agora que para moitos internautas internet se erixe no compendio dun saber incuestionábel.

¿Cal é, entón, o umbral que determina os requisitos educativos básicos que capacitan aos individuos como cidadáns competentes da sociedade democrática nos tempos da globalización?

Salvo que nos recluamos na democracia virtual dos *foros* telemáticos, parece que haberá que recuperar de novo os clásicos saberes académicos: a lectura comprensiva, a expresión oral e escrita, o exercicio da argumentación lóxica e un certo acervo de coñecementos de cultura xeral. Saberes instrumentais e substantivos (especialmente útiles para a deliberación política *face to face*) sen cuio concurso as vantaxes aportadas polas TIC resultan vas para unha educación que pon as súas miras na promoción dunha cidadanía crítica e ilustrada; quizais sexa necesario lembrar aquelas palabras de Nietzsche:

“(…) voy a señalar enseguida las tres tareas en razón de las cuales se tiene necesidad de educadores. Se ha de aprender a *ver*, se ha de aprender a *pensar*, se ha de aprender a *hablar* y

---

1635 “Los chavales deben saber utilizar las tecnologías, pero eso no quiere decir cómo usar el ordenador, sino cómo usar la información para crear conocimiento”, entrevista á profesora Angela MacFarlane, experta en novas tecnoloxías da Universidade de Bristol, aparecida en «*El País*», luns, 26 de novembro de 2007.

1636 “Enfrentarse a problemas nuevos requiere investigar, hacer juicios sobre la calidad de la información que se encuentre y hacer elecciones”, entrevista á profesora Angela MacFarlane, experta en novas tecnoloxías da Universidade de Bristol, aparecida en «*El País*», luns, 26 de novembro de 2007.

*escribir*: la meta en estas tres cosas es una cultura aristocrática. – Aprender a *ver* – habituar el ojo a la calma, a la paciencia, a dejar-que-las-cosas-se-nos-acerquen; aprender a aplazar el juicio, a rodear y a abarcar el caso particular desde todos los lados. (...) Aprender a *pensar*: en nuestras escuelas no se tiene ya la menor noción de esto. Incluso en las Universidades (...) ni el más lejano recuerdo ya de que para pensar se requiere una técnica, un plan de enseñanza, una voluntad de maestría, – que el pensar ha de ser aprendido como ha de ser aprendido el bailar, *como* una especie de baile (...) No se puede descontar, en efecto, de la *educación aristocrática* el *bailar* en todas sus formas, el saber bailar con los pies, con los conceptos, con las palabras; ¿he de decir todavía que también hay que saber bailar con la *pluma*, – que hay que aprender a *escribir*?<sup>1637</sup>

### **3.3. *Identidade nacional, minorías culturais e inmigración.***

A diversidade cultural asociada aos fluxos migratorios e ás minorías nacionais coloca ao feito diferencial no centro da política, tanto teórica como práctica. A multiculturalidade dentro dos Estados obriga aos politólogos a reformular as tradicionais categorías políticas de identidade e pertenza; xorden así numerosas preguntas relativas ás renovadas bases sobre as que se debe fixar a pertenza nacional, respecto aos mecanismos e as esixencias para a integración política do outro; preguntas en relación aos elementos da común identidade nacional nun Estado multicultural, ou a propósito da cantidade e calidade das diferenzas que unha comunidade política pode razoabelmente tolerar. Estas problemáticas ás que dan lugar as categorías de identidade e pertenza cando se toma en consideración o *factum* da pluralidade cultural proxéctanse asemade con forza sobre o campo da educación cívica, plantexando interrogantes específicas acerca das directrices xerais dunha política educativa multicultural que encaixe na democracia.

¿Esixe o fomento dunha identidade cívica común priorizar o ensino dunha determinada identidade nacional ou dunha cultura concreta?, ¿precisa a formación cívico-democrática dunha escola laica?, ¿cal debe ser a lingua vehicular do ensino escolar nos Estados multilingües?, ¿que particulares contidos da cultura nacional deben formar parte da educación democrática nun contexto pluricultural?<sup>1638</sup>

As respostas a estas problemáticas que ten que encarar a educación democrática nun marco de diversidade cultural teñen necesariamente que tomar en consideración un conxunto de restricións normativas que acoutan o espazo das reivindicacións culturais politicamente asumíbeis en democracia. Con outras palabras, a contestación ás interrogantes que suscita a educación democrática nun contorno marcado pola diversidade esixe acoutar normativamente o

1637 Nietzsche, (1989: 82-84).

1638 Kymlicka, (2003: 342, 367).

multiculturalismo. Lémbrese que este tratamento crítico do multiculturalismo guindaba como resultado un concepto normativo de “cultura” que permitía reempazar o multiculturalismo (acrítico) polo interculturalismo (ou a interculturalidade)<sup>1639</sup>; esta revisión crítica do multiculturalismo resultaba ademais moi útil á hora de calibrar as demandas de recoñecemento das diferenzas dende os parámetros de lexitimidade e xustiza democráticas. O estudo do fenómeno social da multiculturalidade tamén aportaba as bases teóricas dende as que deliñar os principios xerais nos que se deben inspirar as políticas multiculturais compatíbeis cun réxime democrático<sup>1640</sup>. Estas aportacións do conxunto da teoría política – xa sexa na súa vertente de teoría da xustiza, teoría da democracia ou teoría da cidadanía – son de grande utilidade para a teoría política da educación democrática que ten que lidar coa diversidade cultural no terreo específico da formación cívica.

Dado que a reciprocidade – coa súa dialéctica do dar e recibir (do Estado democrático cara ás minorías e dos grupos minoritarios cara á comunidade política) é un dos principios reitores que acostuma aparecer repetidamente en moitos estudos relativos á multiculturalidade, aproveitamos esta idea para trazar as pautas educativas xerais de atención á interculturalidade que con máis frecuencia reiteran os teóricos da educación democrática e, de paso, esbozaremos as contrapartidas de índole cultural e formativa que – segundo estes mesmos pensadores – deberían reclamar as sociedades democráticas ás minorías de cara á súa inclusión social e política.

O recoñecemento da diversidade e o respecto ás diferenzas – que se traducen en coñecer as minorías que viven na nosa sociedade e tolerar a súa particular forma de vida cultural – delimitan o marco xeral no que se inscriben as concretas medidas que as autoridades públicas deberían poñer en marcha para a atención educativa da multiculturalidade<sup>1641</sup>; trasladar as

---

1639 A confrontación de cidadanía e diversidade cultural pon de relevo que existen tres modelos básicos para xestionar as diferenzas: o modelo multicultural, o modelo asimilacionista e o modelo intercultural; polas razóns que xa se expuxeron, o tratamento das diferenzas máis acorde cos principios políticos da democracia coincide coa interculturalidade.

1640 Xa indicáramos noutro momento que un compendio destes principios ou criterios normativos xurdidos da discusión sobre o multiculturalismo pode atoparse en Ramón Máiz, “Nacionalismo y multiculturalismo”, en A. Arteta, E. García Guitián y R. Máiz, (eds.) (2003: 456-457).

1641 Amy Gutmann sinala que o recoñecemento e a tolerancia son as dúas respostas que debe dar a educación democrática ante o *factum* da multiculturalidade: “Las instituciones públicas deberían manifestar y cultivar el respeto mutuo entre los individuos como ciudadanos libres e iguales. Este objetivo es básico para casi cualquier ideal democrático. Está explícitamente defendido por las concepciones tanto de la democracia deliberativa como del liberalismo político. Una educación democrática coherente con estas concepciones exige dos diferentes respuestas hacia el multiculturalismo, pero las dos respuestas están unificadas por un sólo objetivo basado en el principio del trato de los individuos como semejantes cívicos. La primera respuesta – como reacción a las exclusiones del programa de las experiencias de grupos enteros – es el reconocimiento de las vivencias de los grupos oprimidos y no la omisión o denigración de dichas experiencias y, como consecuencia, la exaltación de las del grupo o grupos dominantes. La segunda respuesta a un conjunto de prácticas muy diferentes también está inspirada en un compromiso hacia el respeto mutuo entre los ciudadanos. La respuesta es la tolerancia: el acuerdo para mostrarse en desacuerdo en creencias y prácticas que

diferenzas ao ámbito educativo significa, en moitos casos, restituír públicamente unha cultura secularmente silenciada facéndoa visíbel nas aulas; dende o punto de vista do ensino escolar, tal restitución pasa por escolarizar ás minorías discriminadas e por incluír a súa lingua, a súa historia e as súas creacións culturais tanto nos libros de texto como no currículo académico<sup>1642</sup>. Esta dobre inclusión escolar (presencial e curricular) dos excluídos é un eficaz recurso educativo que axuda á comprensión do diferente; ineludíbel prerequisite do respecto cara ao outro, pero decatarnos de que vivimos nun mundo interconectado e interdependente fai aconsellábel que o repregue cara ao interior da propia nación para tomar conciencia da súa heteroxeneidade interna sexa complementado coa apertura cara ao exterior para apreciar as diferenzas que se localizan alén da nosa sociedade. Este achegamento empático-cognitivo a ámbalas dúas dimensións da diversidade (cara a dentro e cara a fóra da comunidade política) forma parte da imprescindíbel bagaxe formativa duns cidadáns do século XXI que ineludibelmente van ter que deliberar e tomar decisións nun contexto de crecente pluralismo.

“Como ciudadanos, con frecuencia somos llamados a tomar decisiones que requieren de algún tipo de comprensión de los grupos raciales, étnicos y religiosos de nuestra nación, de la situación de las mujeres, y de quienes son minorías desde el punto de vista de las inclinaciones sexuales. Como ciudadanos también cada vez más estamos siendo llamados a entender cómo los problemas – por ejemplo, la agricultura, los derechos humanos, la ecología, incluso los negocios y la industria – están generando discusiones que reúnen a personas de muchos países. (...) El nuevo énfasis en la “diversidad” en los currículos de las escuelas superiores y universidades es, sobre todo, un modo de hacerse cargo de los nuevos requisitos de la condición de ciudadano, de los deberes, derechos y privilegios que le son propios; un intento de producir adultos que puedan funcionar como ciudadanos no solo de algunas regiones o grupos locales, sino también, y más importante, como ciudadanos de un mundo complejo e interconectado.”<sup>1643</sup>

As recomendacións normativas que con carácter xeral se aplican ás políticas institucionais encargadas de xestionar a multiculturalidade tamén se trasladan ao campo do ensino escolar para deste xeito marcar os límites das específicas intervencións educativas tendentes a promover o recoñecemento das diferenzas. Lémbrese que habitualmente a protección-promoción institucional da diversidade ven acompañada por dúas esixencias emanadas da propia política

---

son objeto fundamental de la libertad. La tolerancia sustituye a la imposición a todos los estudiantes de cualquier sistema importante de creencias y prácticas, independientemente de sus convicciones religiosas o espirituales.” Gutmann, (2001: 370-371).

1642 Martha Nussbaum refírese á dobre exclusión do mundo académico norteamericano que padeceron as minorías cando afirma: “La exclusión de las personas del mundo del conocimiento, y la exclusión de sus vidas en ese mismo mundo, iban de la mano.” Nussbaum (2001: 26).

1643 Nussbaum, (2001: 25).

democrática, a saber, que non poña en perigo nin a integridade da comunidade política nin a solidariedade entre os seus membros fragmentándoa nunha amalgama de grupúsculos culturalmente endogámicos, e que tampouco ameace os dereitos individuais dos integrantes das comunidades étnica, relixiosa, ou culturalmente diferenciadas<sup>1644</sup>. Ámbalas dúas directrices básicas dunha política multicultural democrática que impón restricións ao recoñecemento das diferenzas proxéctanse tamén sobre o ámbito escolar acoutando a actuación das autoridades educativas.

A primeira acoutación fixa dende o punto de vista da educación pública os contidos mínimos que son esixíbeis para a preservación da comunidade política e o sostemento dos lazos da solidariedade cívica<sup>1645</sup>. Nesta orde de cousas, os asuntos especialmente sensíbeis á opinión pública son os que se relacionan coa construción dunha identidade nacional nos Estados que contan coa presenza no seu territorio de minorías nacionais ou étnicas, ben sexan estas últimas autóctonas ou foráneas, e as cuestións que atinxen aos criterios para a admisión de inmigrantes, referidos ao dominio e grao de coñecemento da lingua e cultura do país de acollida. En torno a estas problemáticas xorden as inevitabeis controversias respecto de cánta diferenza recollida no currículo académico é compatíbel cun proxecto común de convivencia política: ¿que carga lectiva teñen que ter a lingua, historia, xeografía ou literatura das minorías nacionais no horario escolar?, ¿cal debe ser a lingua propia da escolarización nas comunidades lingüisticamente diferenciadas?, ¿é recomendábel impartir a lingua materna aos fillos dos inmigrantes nos centros escolares públicos?, ¿débase difundir na escola o sentimento patriótico de pertenza á comunidade nacional?, ¿que elementos do currículo académico son axeitados para fomentar

---

1644 “Es peligroso hablar sólo del derecho a la diferencia; siempre debe asociarse al respeto de la diferencia la referencia a unos derechos universales, así como la posibilidad para todos de participar en una producción y unos intercambios globalizados. En términos más concretos, sólo hay que reconocer el derecho a la diferencia a aquellos que reconocen el derecho de cada cual a elegir sus propias pertenencias. Si el derecho a la diferencia se reduce al mantenimiento de pertenencias comunitarias impuestas por una organización autoritaria se vuelve negativo. Hay que reconocer a todos y todas el derecho a ejercer libremente su religión, pero también y de igual modo el derecho a no pertenecer a una confesión o a una iglesia y el derecho a cambiar de fe. Las diferencias culturales deben ejercerse en el marco de leyes fundamentales sobre los derechos humanos y estar asociadas a una voluntad de integración social real.” Alain Touraine, “Diferencia y democracia”, en *«El País»*, martes, 2 de novembro de 2004, p. 22.

1645 É neste sentido no que Martha Nussbaum avoga por unha educación democrática cosmopolita que contrarreste os perversos efectos das miopes políticas da identidade: “Bajo el distintivo de «multiculturalismo» – que puede hacer referencia al adecuado reconocimiento de la diversidad humana y complejidad cultural – ha surgido algunas veces una nueva visión antihumanista, una que alaba la diferencia de un modo poco crítico y que niega toda posibilidad de intereses y entendimiento comunes, incluso de diálogo y debate, capaces de llevar a los individuos más allá de su propio grupo (...) La visión del ciudadano del mundo insiste en que todos los ciudadanos necesitan entender las diferencias con las que deben convivir. Desde esta perspectiva, los ciudadanos aparecen esforzándose por deliberar y por entender más allá de las divisiones. Esta visión se relaciona con una concepción del debate democrático como deliberación sobre el bien común. La visión de las políticas de identidad, en cambio, describe el cuerpo ciudadano como un mercado de grupos de interés basados en la identidad, que compiten por el poder, y ve las diferencias como algo que debe afirmarse en lugar de entenderse.” Nussbaum (2001: 151).

unha identidade cívica entre os escolares?, ¿deben impoñerse aos inmigrantes esixencias de carácter cultural para a súa inclusión social e política?, ¿conleva a formación cívica a transmisión dunha identidade culturalmente determinada?

As respostas a estas e a outras preguntas semellantes nas que se dilucidan importantes cuestións educativas vinculadas ás sempre difíciles problemáticas da pertenza e a identidade nacionais acostuman encamiñarse na dirección de recoñecer o dereito das minorías a conservar a súa lingua (como elemento identitario por excelencia) e aquelas tradicións culturais compatíbeis coas liberdades individuais protexidas polo Estado constitucional; para aqueles teóricos que acentúan a dimensión política da nación-Estado na liña do republicanismo habermasiano do *Verfassungspatriotismus*, este recoñecemento oficial da particularidade ten como contrapartida a adhesión aos principios democráticos polos que se rexe o Estado de dereito, contrapartida que inclúe a esixencia dunha efectiva integración por medio da participación nas institucións sociais e políticas. Xa comentamos que as críticas á integración pola vía política insistían na escasa forza mobilizadora do patriotismo constitucional<sup>1646</sup>. Os abandeirados do nacionalismo cívico liberal reiteran a tese de que na práctica os Estados aseguran os vencellos asociativos entre os membros da comunidade política mediante o recurso a elementos de carácter simbólico-afectivo capaces de aglutinar aos cidadáns dun xeito moito máis efectivo do que o lograría o ideario constitucional<sup>1647</sup>. Incluso os Estados que se autoproclaman fieis herdeiros da tradición republicana non están exentos de elementos identitarios de índole cultural que teñen un importante rol na configuración da identidade nacional e que tamén se postulan como requisitos para a inclusión social e política<sup>1648</sup>. Desta maneira, os teóricos do nacionalismo liberal tratan de poñer de manifesto que a inclusión política dos cidadáns como suxeitos libres e iguais, así como o agromar do común sentimento de pertenza, pasan non só polo necesario respecto ao ordenamento constitucional e a participación política, senón tamén pola obrigatoriedade de aprender a lingua maioritaria como nexos de comunicación e de cohesión social e política, e por coñecer a historia nacional, en tanto que constitúe o legado da memoria colectiva da comunidade cívica<sup>1649</sup>. Estas pautas formativas que buscan apuntalar a construción dunha identidade e

1646 Crítica que tamén se fai extensíbel aos principios de xustiza de Rawls: “Una concepción de la justicia compartida por una comunidad política no genera necesariamente una identidad común (...)” Kymlicka e Norman, *art. cit.*, p. 32. *Vid.* tamén Kymlicka, (1996: 255-257).

1647 “Si los gobiernos desean generar una identidad compartida basándose en una historia compartida, tendrán que identificar la ciudadanía no sólo con la aceptación de los principios de justicia, sino también con un sentimiento de identidad emocional y afectivo, basado en la veneración de símbolos compartidos o de mitos históricos.” Kymlicka, (1996: 258), nota 14 a pé de páxina do autor.

1648 “Como observa Taylor, incluso los países modelo en materia de patriotismo constitucional – Francia y los Estados Unidos – han necesitado también muchas de las vestiduras propias de los estados nacionales, incluyendo mitos fundacionales, símbolos nacionales e ideales de pertenencia histórica y cuasiétnica (...)” Kymlicka e Norman, *art. cit.*, p. 33, nota 34 a pé de páxina do artigo.

1649 “Los ciudadanos comparten un sentimiento de pertenencia a una sociedad histórica particular porque

unidade nacionais teñen fondas repercusións sobre a educación da cidadanía que xa non poderá reducirse meramente ao estudo da Constitución e das principais institucións e os principios políticos do Estado de dereito.

“(…) la educación para la ciudadanía no es simplemente cuestión de enseñar los hechos básicos sobre las instituciones gubernamentales o los principios constitucionales. Es también cuestión de inculcar hábitos, virtudes e identidades particulares.”<sup>1650</sup>

Da man da lingua, a bandeira, o himno, os heroes patrióticos ou as fazañas bélicas entran no campo da formación cívica da cidadanía as controvertidas paixóns políticas que obrigan a avaliar dende a perspectiva da teoría da educación democrática a contribución destes elementos simbólico-afectivos á bagaxe dos cidadáns democráticos; pero a lingua, a historia e os símbolos patrióticos en tanto que elementos constitutivos dunha posíbel educación para a cidadanía adoptan un cariz especialmente problemático se os inscribimos no contexto dun Estado multinacional. Como sinala Kymlicka, o proxecto de construción do Estado-nación demanda que a identidade cívica común se asente sobre unha lingua compartida, o que xera frecuentes tensións entre o goberno central e aquelas comunidades con lingua de seu, empeñadas no seu propio proxecto de construción nacional<sup>1651</sup>. No tocante á historia, o reforzamento dos sentimentos de pertenza nacional e orgullo patriótico supón a miúdo a manipulación dos acontecementos históricos para tratar de ensinar aos futuros cidadáns co exemplo de certos episodios e personaxes da historia nacional que resultan pouco exemplarizantes se os examinamos dende o punto de vista da tolerancia e o respecto ao outro<sup>1652</sup>, máxime cando ese outro é unha minoría autóctona perseguida que permaneceu durante séculos no anonimato, xa que a súa pegada foi borrada dos libros de historia. Como asegura Kymlicka, “en muchos países multinacionales la historia no es una fuente de orgullo compartido, sino de resentimientos y de divisiones entre los grupos nacionales”<sup>1653</sup>. Tendo en conta o dito, o obxectivo de promover unha

---

comparten una lengua y una historia; porque participan en unas instituciones políticas y sociales comunes que se basan en esa lengua compartida que manifiesta y perpetúa esa historia compartida; y consideran que sus opciones vitales están estrechamente ligadas a la supervivencia de esa sociedad y a esas instituciones por tiempo indefinido.” Kymlicka, (2003: 366).

1650 Kymlicka, (2003: 372).

1651 *Vid.* Kymlicka, (2003: 367-368).

1652 Se nos referimos á Historia de España, a conquista de América e a figura da raíña Isabel, la Católica, son dous claros exemplos do que estamos a falar. Kymlicka opina que a formación cívica dos escolares non pode conlevar a renuncia á actitude escrutadora propia do pensamento crítico en aras dun relato histórico falseado co que promover a toda costa a identidade nacional, o que tampouco significaría abandonar completamente a historia: “(…) creo que los colegios deben enseñar verazmente la historia (...) los colegios tienen un legítimo papel en la promoción de una identificación emocional con nuestra historia (...) Este sentido de la identificación con la historia de la nación es uno de los pocos medios de que disponemos para mantener la unidad social de un Estado plural y puede ser necesaria si los ciudadanos tienen que asumir sus responsabilidades en la defensa de unas instituciones justas y en la rectificación de las injusticias históricas.” Kymlicka, (2003: 371-372).

1653 Kymlicka, (1996: 257-258).

identidade nacional compartida nos Estados multinacionais a través da lingua e da historia antóllase unha misión imposíbel para unha educación cívica que se ve atrapada entre dous requerimentos – dificilmente compatíbeis – de incentivar simultaneamente a autoafirmación das minorías nacionais e a identidade do Estado no seu conxunto.

“Por consiguiente, en los Estados multinacionales es característico que la educación para la ciudadanía tenga una función dual – por un lado promueve una identidad nacional en el seno de cada uno de los grupos nacionales integrantes, identidad definida por una lengua y una historia comunes, pero también trata de promover algún tipo de identidad transnacional que pueda unir a los diversos grupos nacionales del interior del Estado –. Por desgracia, la reciente evolución observada en los Estados multinacionales – por ejemplo, la desmembración de Yugoslavia y Checoslovaquia, las crisis constitucionales de Bélgica y Canadá – sugieren que es muy difícil construir y mantener esta identidad transnacional. Y de hecho, los colegios tienen poca idea de cómo conseguir la promoción de esta identidad. Esto señala un importante vacío en la teoría política y educativa (...) El problema es que ni el énfasis explícito en los principios, ni el énfasis implícito en la lengua y la historia compartidas, pueden explicar la unidad social en los Estados multinacionales. Si los colegios tienen que poder satisfacer las responsabilidades que les atañen en materia de educación para la ciudadanía debemos encontrar una interpretación completamente nueva de las bases de la identidad compartida en los Estados multinacionales.”<sup>1654</sup>

A segunda esixencia dunha política multicultural democrática ven dada polo respecto aos dereitos individuais dos membros das comunidades minoritarias; esta salvagarda das liberdades individuais bifúrcase nunha dobre dirección: por unha banda, supón a protección dos dereitos e liberdades dos integrantes dos grupos minoritarios fronte á maioría; por outra banda, conleva asemade a protección das minorías dentro das minorías (con especial atención ás mulleres, aos heterodoxos e aos disidentes). Se trasladamos estes requisitos das políticas multiculturais normativamente impregnadas ao ámbito educativo obtemos unha segunda acoutación que delimita a maneira na que se pode abordar o tratamento das diferenzas na aula; a literatura política que se ocupa da educación para a cidadanía fai especial fincapé en que a aproximación ás outras culturas que se atopan dentro e fóra da nosa sociedade debe ir acompañada duns criterios éticos de avaliación que eviten que nos precipitemos no inxenuo relativismo moral do “todo vale” á hora de calibrar os produtos culturais das comunidades humanas distintas da nosa.

“La confrontación con lo diferente de ninguna manera supone que no existan estándares morales interculturales y que las únicas normas sean aquellas establecidas por la tradición

---

1654 Kymlicka, (2003: 369-370).



local.<sup>1655</sup>

O exercicio crítico de examinar aos demais non nos exige da revisión da nosa propia tradición cultural abandoando calquera actitude autocompracente, para deste modo non caer no defecto etnocentrista de concebir a nosa sociedade como o embigo do mundo e os parámetros culturais propios como a medida de todas as cousas<sup>1656</sup>. Frecuentemente, aparece a Declaración Universal dos Dereitos Humanos como o criterio normativo dende o que avaliar as diferentes pautas culturais (a pesar de quen a tacha de etnocentrista e de non constituír un referente moral transcultural)<sup>1657</sup>, pero aínda tomando en consideración esta obxección, hai que dicir que non dispoñemos dunha alternativa mellor aos Dereitos Humanos no sentido de concitar un consenso máis amplo do que obtivo esta carta de dereitos aprobada pola asemblea das Nacións Unidas; xa só por este motivo sería absolutamente recomendábel que os futuros cidadáns das sociedades democráticas plurais, interconectadas e interdependentes, aprenderan a fixar os límites da tolerancia ante as diferenzas dende o respecto aos dereitos humanos.

### 3.4. *Escola, xénero e cultura.*

A intersección do conxunto «etnia-cultura-relixión» coas problemáticas específicas das mulleres merece unha mención aparte, xa que delimita un espazo notoriamente conflitivo<sup>1658</sup>, especialmente no sensíbel ámbito educativo, debido a certas polémicas públicas alimentadas mediaticamente que poñen de manifesto a tensión entre multiculturalismo e democracia dentro dos recintos escolares. Precisamente é esta repercusión mediática a que pode ser aproveitada para – como noutros debates públicos – trasladar á aula a deliberación crítica acerca de determinados conflitos sociais nos que, segundo a percepción da opinión pública, ben se solapan, ben se opoñen as reivindicacións culturais e de xénero. A prohibición por parte das

1655 Nussbaum, (2001: 58).

1656 Dende esta perspectiva, a inmersión na interculturalidade revélase a todas luces como o mellor antídoto contra o etnocentrismo: “No hay una manera más eficaz de despertar a los alumnos que enfrentarlos a modos diferentes de hacer las cosas en un área en donde ellos creían que sus propios procedimientos eran neutrales, necesarios y naturales. Explorar el modo en que otra sociedad ha organizado los asuntos del bienestar humano, o de género, o de raza y religión, hará que el alumno vea que otras personas de sociedades viables han hecho las cosas de modo muy diferente.” Nussbaum, (2001: 58).

1657 Ao fío destas reflexións cómpre suliñar as suxerentes aportacións do «universalismo contextual» (ou «interactivo») de S. Benhabib, que trata de encaixar a defensa de certos valores ou principios de carácter xeral dentro dun contexto particular; a idea central é que os principios ou valores universais non poden ser aplicados en abstracto e con pretensión de seren válidos para todo tempo e lugar, senón que teñen que inscribirse nun contexto concreto no que hai que reubicar os grandes ideais da humanidade. Trátase dunha proposta máis inclusiva que a do «universalismo abstracto» – tan criticado polos partidarios da cidadanía diferenciada –, posto que aspira a que o discurso universalista non sexa usurpado por unha parte, a saber, os brancos, os homes, os occidentais, os cristianos, etc.; *vid.* Seyla Benhabib, (2002).

1658 Na súa defensa da educación liberal, socrática e pluralista, Martha Nussbaum avoga por combinar no currículo dos estudos superiores as perspectivas de multiculturalidade e de xénero debido á súa interrelación: “Existen vínculos complejos entre los estudios interculturales y los estudios de género y sexualidad. Los estudios interculturales revelan muchas modalidades de organización de los conceptos de género y sexualidad; y la reflexión sobre género y sexo es esencial para pensar críticamente en torno a una cultura.” Nussbaum, (2001: 103).

autoridades políticas francesas de asistir ás clases co “pano árabe” nos centros escolares de titularidade estatal foi sen dúbida un dos asuntos máis debatidos entre a opinión pública debido ao seu impacto nos medios de comunicación; a polémica medraba a medida que xurdían novos casos noutros países europeos – incluída España – que involucraban ás autoridades educativas públicas (aos directores e ao profesorado dos centros implicados), aos pais e, por suposto, ás propias protagonistas. A cuestión relativa á lexitimidade e conveniencia de prohibir o *hiyab* nas aulas dos centros escolares sostidos con fondos públicos da pé a unha serie de reflexións nas que se mesturan cultura, relixión, xénero, política e democracia.

En primeiro lugar, a través deste conflito ponse de manifesto o contraste entre o multiculturalismo e o republicanismo; estamos ante dúas concepcións diferentes da integración do individuo na comunidade política e do ben común: a reivindicación dos bens culturais e da integración do individuo na comunidade pola vía cultural non semella *a priori* compatíbel cunha noción da integración e do ben xeral de natureza política. As posíbeis pontes que permiten salvar as distancias entre a reivindicación cultural e a cidadanía republicana haberá que atopalas en todo caso noutras defensas menos endogámicas da cultura e nunha acepción culturalmente máis diversificada da cidadanía. O reto que ten ante si o republicanismo pasa, pois, por saber integrar a interculturalidade no seu discurso político.

Puntualización que nos leva – en segundo lugar – a ter que admitir que o modelo de cidadanía republicana é extremadamente homoxeneizante e deixa pouco espazo para as particularidades, que sempre son contempladas como potenciais forzas centrífugas capaces de disolver os lazos políticos da común cidadanía. De Rousseau a Pettit, as propostas normativas do modelo republicano de Estado teñen que encaixar dentro do que se considera que son os estándares da sociedade, de xeito que as diferenzas non atopan fácil acomodo na lexislación<sup>1659</sup>. Ademais, cómpre ter en conta que o estándar é – en grande medida – o produto do propio Estado que impón unha certa homoxeneización da poboación a través da escola pública e as institucións políticas.

Pero non hai que esquecer – en terceiro lugar – que incluso aqueles Estados que se

---

1659 A seguinte cita, na que Pettit aborda tanxencialmente a cuestión educativa, plantexa a dúbida respecto do que habería que entender por “orientaciones no-idiosincrásicas” e “interpretaciones estándar”: “Aún confiriendo, pues, a los padres y a los maestros poderes especiales sobre los niños, como el derecho confiere a las autoridades poderes sobre el común de los adultos, las disciplinas no les conferirían el menor poder de interferencia arbitraria. Los padres y los maestros estarían sujetos a las mismas restricciones, y expuestos a las mismas posibilidades de sanción, de modo tal, que, idealmente, quedarían dos cosas garantizadas: primero, que tratarían de promover los intereses relevantes de los niños; y segundo, que tratarían de promover esos intereses con orientaciones no-idiosincrásicas. En otras palabras, se permitiría a padres y maestros un grado considerable de interferencia en las vidas de los niños, pero la interferencia estaría concebida para atender a los intereses de los niños, de acuerdo con interpretaciones estándar, y no constituiría una forma de dominación.” Pettit, (1999: 161).

autoproclaman fundados sobre os principios republicanos (como Francia) non se zafan da promoción dunhas particulares identidades culturais en detrimento das identidades minoritarias. Este velado compoñente monocultural do republicanismo é o xerme dos conflitos identitarios que enfrontan ás comunidades minoritarias co Estado<sup>1660</sup>. As actuais problemáticas nas que se ven envoltos os Estados (nomeadamente, os europeos) e as minorías residentes nos seus territorios obrigan a reflexionar sobre a conveniencia de revisar as vixentes políticas multiculturais e os modelos teóricos que as inspiran; reflexión que leva a ter que plantexar novamente as cuestións relativas a cáles son os requisitos mínimos que son esixibéis para a inclusión das minorías culturalmente diferenciadas e respecto dos elementos que deben integrar as señas de identidade nacional nos Estados multiculturais.

Pero voltemos sobre a cuestión do xénero que no seu cruzamento coa cultura motivou que fixésemos estas tres puntualizacións que se acaban de expoñer. Hai que salientar que a temática do xénero atopa na escola un ámbito especialmente indicado para pensar a dialéctica «diferenza-igualdade» que Mary Wollstonecraft puxera de manifesto. Á hora de reflexionar sobre a educación democrática dende a perspectiva de xénero resulta inevitábel referirse – aínda que sexa brevemente – ao currículo oculto e á coeducación. O tímido avance da educación non sexista faise tamén patente no *curriculum* escolar; en efecto, progresivamente os contidos das distintas materias que se imparten na escola foron incorporando os nomes, pensamentos e obras de filósofas, científicas e artistas, facendo visíbel a aportación das mulleres ao saber, pero a escola non só educa a través do currículo visíbel; no tocante á problemática de xénero hai que tomar en consideración o currículo oculto: estereotipos e roles sexistas socialmente establecidos transmítense de forma latente.

O currículo oculto convértese na vía de reprodución dos valores e roles de xénero que configuran a educación sexista, entendida como “un conjunto específico de prácticas educacionais; aquelas que sirven, a menudo no intencionadamente, para restringir la calidad o la cantidad de la educación democrática recibida por las niñas (o las mujeres) en relación con la recibida por los niños (u hombres).”<sup>1661</sup>. Dende o punto de vista en que Amy Gutmann formula a cuestión, o currículo oculto que está imbuído de contidos sexistas resulta lesivo non só por perpetuar os estereotipos de xénero, senón tamén por ir en detrimento da formación que reciben nenas e mozas de cara ao seu futuro papel como cidadás. Así, por exemplo, a lección que

---

1660 De cara a revertir esta tendencia á homoxeneidade cultural de moitos Estados de corte republicano, Ramón Máiz fala da necesidade “de una política culturalmente pluralista, que no interprete sistemáticamente como vulneración del patriotismo republicano las demandas de diferencia cultural que cuestionan el nacionalismo monocultural de Estado subyacente al primero (como testimonió el *affaire du foulard* en Francia).” Máiz, en A. Arteta, E. García Guitián y R. Máiz, (eds.), (2003: 453).

1661 Gutmann, (2001: 144).

aprenden as alumnas – por partida dobre – é que os homes toman as decisións: os mozos copan os órganos de representación do estudantado, en consonancia coa composición maioritariamente masculina dos equipos directivos e dos consellos escolares.

Pasemos a valorar as recentemente reeditadas propostas de segregar a mozos e mozas en base ao criterio dos seus dispares procesos de maduración cognitivo-intelectual que se traducen nun diferente rendemento escolar. En primeiro lugar, hai que indicar que o fin primordial da educación democrática non é acadar a excelencia académica, se ben é certo que o sistema educativo público debe aspirar á excelencia académica porque o obxectivo da inclusión social a través da escolarización debe completarse cunha educación de calidade para lograr unha efectiva igualdade de oportunidades educativas. Pero voltando á cuestión da coeducación, distribuír ao alumnado en diferentes centros educativos dependendo do diferente rendemento escolar de mozos e mozas abre as portas a outro tipo de segregacións que – en función do mesmo criterio – se poderían xustificar en base á extracción socio-económica ou étnico-cultural das familias dos escolares. Para non profundizar nos argumentos a favor da coeducación, abonda con retomar o asunto do currículo oculto para sinalar que en moitas facetas amosa a súa vertente formativa, por exemplo, cando educamos aos alumnos na diversidade, que se plasma de xeito palpábel na heteroxénea condición das persoas que compoñen a comunidade escolar; diversidade que é aínda máis perceptíbel – pola súa proximidade – nesa pequena ágora que é a aula, na que os futuros cidadáns e as futuras cidadás teñen que aprender a convivir en igualdade de *estatus* político e dende o recoñecemento da súa diferenza de xénero.

### **3.5. *Relixión, laicismo e pluralismo.***

Para complicar todavía máis estas cuestións que estamos abordando ao longo destas páxinas, os discursos nos que se dirimen as diversas problemáticas en torno á inmigración, o xénero, a diversidade cultural e a identidade nacional entrelázanse frecuentemente coa temática da relixión<sup>1662</sup>; de tal xeito que renace a xa veterana tensión entre política e fe coa que tiveron que lidar os pensadores políticos dos inicios da Modernidade<sup>1663</sup>; no momento actual, a tensión é expresión da tentativa por acomodar a reivindicación política do sentimento relixioso – en tanto

---

1662 O conflito entre o Estado francés e a comunidade islámica suscitado a raíz da prohibición do *hiyab* nas escolas públicas pode ser interpretado nese contexto. Cabe dicir o mesmo dos debates provocados polas alusións ao cristianismo como elemento definidor-unificador da cidadanía europea, que no seu día foron aparecendo en diversas enmendas aos sucesivos proxectos de Constitución Europea. A conexión «inmigración-identidade nacional-relixión» tamén nos obriga a ter que facernos eco das ultimísimas declaracións da canceller alemana Angela Merkel a propósito da constatación do fracaso do modelo multicultural en Alemaña, nas que afirma: “Nos sentimos vinculados a los valores cristianos. Quien no acepte esto, no tiene su lugar aquí.” en *«El Mundo»*, luns, 18 de outubro de 2010.

1663 Thomas Hobbes, cando aborda o dilema que se lle presentaba a moitos crentes á hora de ter que decidir entre obedecer a Deus ou ao gobernante, sendo os seus mandatos – aparentemente – opostos; o filósofo inglés resolve a tensión defendendo a congruencia entre as leis civís, as leis da natureza e a lei de Deus, de xeito que os súbditos teñen que obedecer ao poder civil. *Vid.* Hobbes, (1989), capítulos 39 e 43.

que manifestación cultural, elemento identitario e liberdade fundamental – dentro do Estado democrático de dereito.

Unha vez que se traslada a relixión ao terreo da política xorden as inevitabeis discusións acerca do sentido e o alcance do laicismo; as voces que defenden o carácter laico do Estado coinciden en sinalar – en contra dos seus detractores – que a laicidade non supón, en absoluto, a mingua das liberdades relixiosas que o Estado de dereito debe recoñecer e protexer, como é o caso da liberdade de culto, en tanto que manifestación máis visíbel das crenzas relixiosas<sup>1664</sup>. Ademais, argumentan que a promoción da tolerancia relixiosa – un dos máis destacados servizos que a educación cívica pode prestar á convivencia entre cidadáns que pertencen a distintas igrexas – só é plenamente factíbel dende os fundamentos laicos do Estado democrático. Efectivamente, respectar dende os poderes políticos as crenzas relixiosas dos cidadáns implica que o aparato de Estado non favoreza ningunha fe particular; noutras palabras: as autoridades políticas non están lexitimadas para privilexiar un determinado credo relixioso en detrimento dos demais. En conclusión, un xenuíno réxime de liberdades e dereitos que respecte efectivamente a todas as comunidades relixiosas por igual terá que adoptar a forma dun Estado laico<sup>1665</sup>.

Pero estas reflexións xerais a propósito do laicismo nas que se ven involucrados o Estado de dereito e as diferentes confesións relixiosas necesitan ser matizadas nun aspecto fundamental. Hai que empezar por deixar sentado que a típica división liberal entre o privado e o público, da que é unha variante a separación Igrexa-Estado, pola que se reclúe á relixión no ámbito privado non resulta nin tan sequera apropiada para o caso da íntima vivencia de fe do protestantismo<sup>1666</sup> que tiñan en mente os pensadores liberais que se asomaban á relación entre política e relixión. Esta categórica distinción entre o espazo público da política e o privado da fe resulta todavía máis inapropiada se temos en conta a proxección pública do catolicismo en países como España, Portugal, Italia ou Polonia. En todo caso, e á marxe da concreta tradición relixiosa, na vida política das sociedades democráticas non se dá *de facto* unha separación entre Igrexa e Estado, como testemuñan a presenza das autoridades públicas nos actos relixiosos de toda índole (que, en ocasións, revisten a forma de cerimoniais oficiais) ou a toma de posesión dos cargos políticos

---

1664 Liberdade de culto que, lembremos, xa se atopaba exposta na *Carta* e no *Ensayo sobre la tolerancia* de Locke baixo moí variadas formulacións, por exemplo: “El magistrado no tiene poder para imponer por la ley civil, ni en su propia Iglesia ni, mucho menos, en otra, el uso de ritos o ceremonias, cualesquiera que éstos sean, en el culto a Dios.” Locke, (1999b: 90).

1665 “El principio de separación entre los diversos cultos y el Estado no tiende a destruir las creencias individuales, sino que contribuye a la tolerancia, a la afirmación de que ninguna revelación es superior a otra e instituye la exigencia de que ninguna fe religiosa debe inspirar las decisiones políticas. Negar esa separación entre lo teológico y lo político sería dar marcha atrás en los valores de la modernidad que sustentan las democracias modernas.” Gilles Lipovetsky, «*El Cultural*», 17-2-2005.

1666 Por non falar, en particular, do protestantismo no Reino Unido, que reúne na institución monárquica as xefaturas do Estado e da Igrexa anglicana.

presidida pola Biblia e o crucifixo; feitos que por si sós amosan a inadecuación da férrea escisión entre o público e o privado no tocante á relixión<sup>1667</sup>. Este solapamento dos oficios relixiosos e das cerimoniais de Estado atopa o seu reflexo na presenza dunha fe particular nas institucións educativas dalgúns Estados democráticos, dato que coarta o xenuíno carácter laico da escola pública, rematando coas teses dos teóricos da educación para a cidadanía que ven na escola laica o sistema de ensino público axeitado para unha sociedade democrática e plural; con outras palabras, un ámbito educativo público, gratuíto e laico convértese en condición *sine qua non* para a preservación da pluralidade, e incluso, da propia democracia.

A este respecto a proposta, inspirada na filosofía do «Encontro de civilizacións», de introducir na escola as distintas crenzas relixiosas na súa vertente confesional non salva nin o pluralismo nin a democracia. Non asegura o pluralismo, dado que a heteroxeneidade de valores da sociedade democrática esténdese moito máis alá das diversas relixións, que non abranguen a multiplicidade de valores (políticos, morais, estéticos, filosóficos, etc) das sociedades contemporáneas. Tampouco garante a democracia, porque a pervivencia do réxime democrático require da transmisión dunhas pautas de pensamento laicas<sup>1668</sup> que eduquen nas competencias e virtudes da deliberación crítica que colisionan frontalmente coa cega adhesión á tradición e co argumento de autoridade que remite aos textos sagrados como criterio último de verdade e principio normativo de ordenamento do ámbito público.

Para finalizar estas reflexións nas que se mesturan relixión, educación e política, queremos facer referencia a dúas prescricións nas que habitualmente acostuma concretarse o laicismo na escola: as aulas permanecerán desprovistas de símbolos relixiosos e o currículo académico non contará cunha materia de relixión de contido confesional (o que non exclúe a posibilidade de que o fenómeno relixioso poida ser obxecto de estudo dende a perspectiva histórica, antropolóxica, literaria, ou filosófica).

A primeira das cláusulas que fixa o sentido do laicismo no ámbito escolar fai recomendábel tomar en consideración non só o espazo físico, senón apercibirse tamén do carácter simbólico

---

1667 Constatación da que parte García-Santesmases na súa visión do laicismo: “Algunos entienden el laicismo como una oposición radical a cualquier presencia pública de lo religioso. No me parece un planteamiento adecuado. Me parece conveniente separar el ámbito de la Escuela Pública del ámbito de la catequesis religiosa pero no me parece ni realista ni inteligente considerar que las religiones se pueden reducir a la intimidad de la conciencia. No ha sido nunca así ni lo será en el futuro.” Antonio García-Santesmases, (2007), *Laicismo, agnosticismo y fundamentalismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, p. 23.

1668 Acerca da transcendencia destas pautas de pensamento laicas para unha sociedade democrática e plural, sinala Amy Gutmann: “En una sociedad religiosamente diversa, las normas laicas de razonamiento posibilitan alcanzar un acuerdo acerca de la educación común de mejor manera que la fe religiosa. La enseñanza de pautas de razonamientos laicas y no religiosas no implica afirmar que las bases laicas son neutrales entre creencias religiosas. El argumento se justifica, en cambio, en el hecho de que constituye una base mejor sobre la que construir una educación común para los ciudadanos que cualquier conjunto de creencias religiosas sectarias, mejor porque las normas laicas son a la vez una base más justa y más firme para la reconciliación pacífica de las diferencias.” Gutmann, (2001: 134-135).

dos tempos e espazos nos que se desenvolve a vida académica. Esta puntualización leva ás autoridades educativas a ter que prestar atención á distribución das festividades do calendario escolar, ás datas destacadas que habitualmente determinan a celebración das actividades extra-académicas, ás cerimonias que soen marcar os inicios e os finais de curso ou aos actos oficiais nos centros escolares. Dende a lectura que propoñemos desta primeira cláusula, a tan debatida cuestión do *hiyab*<sup>1669</sup> e outras polémicas semellantes quedarían á marxe da prohibición dos símbolos relixiosos nas aulas; con vistas a facer visíbel a pluralidade da sociedade na escola co propósito de educar no respecto ao outro, cabe facer unha aplicación diferenciada desta recomendación normativa para que sexa aplicada dunha maneira estrita ao centro escolar en tanto que institución pública, pero dun xeito máis flexíbel aos escolares, por exemplo, retirando os crucifixos do recinto escolar, pero permitindo que os alumnos asistan ás clases cos seus crucifixos pendurados dos pescozo. En todo caso, o nivel de flexibilidade da normativa no que atinxe ao alumnado deberá ser fixado polo propio centro escolar a través do regulamento interno que establecerá as regras específicas en relación – por exemplo – á vestimenta dos alumnos (se poden ou non poden portar gorras ou panos na cabeza, etc.) coidando sempre de tomar as pertinentes garantías legais para que non se vulneren os dereitos e liberdades individuais constitucionalmente recoñecidas. Dende a perspectiva dunha teoría da educación democrática, que fai fincapé na participación política, avógase pola idea de que sexa a propia comunidade escolar a que se autorregule aproveitando as marxes de manobra que lle conceden a autonomía dos centros e as leis educativas de rango superior. Unha teoría democrática da educación apostará pola política deliberativa como método aconsellábel para dirimir os desacordos razoabeis que poden aparecer na sociedade e na escola, evitando – na medida do posíbel – a resolución dos conflitos vía mandato xudicial. O respecto aos principios democráticos de

---

1669 A polémica iniciada en Francia axiña atopou eco nos medios de comunicación social do noso país en canto xurdiron os primeiros conflitos nas escolas españolas; de entre os numerosos pensadores que tomaron parte nas disputas en contra ou a favor da prohibición recollo dúas opinións autorizadas nun e noutro sentido. Segundo Fernando Savater, “la neutralidad laica de lo público tiene como objetivo permitir la libertad confesional o impía de los particulares. Mejor dicho, su libertad a secas, de expresar como quieran su personalidad, religiosa o estética, en ciertos lugares públicos y desde luego en su privacidad (...) Cubrirse con velos o enseñar todo lo posible forman parte de esa libertad. En el caso de las mujeres que optan voluntariamente por velarse, resulta obvio que no es el velo lo que conculca su libertad, sino la imposición de prescindir de él les guste o no. Y tampoco el más tupido de los velos ofende su dignidad tanto como quienes no escuchan su testimonio de lo que piensan o desean y las declara sin apelación esclavas de lo irracional.” Fernando Savater, “¿Prohibido permitir?” en «*El País*», mércores, 30 de xuño de 2010. Amelia Valcárcel escribía: “Como el Estado no apoya a ninguna religión, sino que las protege a todas, en sus espacios, los públicos, incluidos los educativos, no debe haber signos religiosos (...) Los espacios definidos como públicos, en los que por ende se transmiten los valores que hacen posible la convivencia plural, no deben ser espacios de contienda. El Estado tiene, por deber de tolerancia, la obligación de mantenerlos libres de prácticas sectarias.” Amelia Valcárcel, “La democracia, el velo y la tolerancia”, en «*El País*», luns, 22 de outubro de 2007. A propósito da postura dalgúns dos máis destacados intelectuais galos pode consultarse o artigo publicado por Étienne Balibar en «*Mouvements*»: “Dissonances dans la laïcité”, número 33-34, 2004, pp. 148-161.

liberdade e igualdade, do ordenamento constitucional do Estado de dereito e da Declaración Universal dos Dereitos Humanos, que marcan os límites da tolerancia cara ás diferenzas non nos exime de ter que resolver politicamente os potenciais conflitos que poidan xurdir do feito de que, en ocasións, entran en colisión determinados dereitos e liberdades que se reivindicán dende as partes en litixio; tendo en conta que a escola é un ámbito especialmente privilexiado para a formación dos futuros cidadáns, os presumíbeis desacordos que se poidan presentar no día a día da convivencia escolar deben ser contemplados como unha oportunidade única para a práctica da deliberación democrática<sup>1670</sup>.

Tamén diciamos párrafos atrás que a cláusula referida á supresión dos contidos confesionais no currículo académico atopábase frecuentemente entre os postulados do laicismo no ámbito da escola pública; ao fin deste precepto normativo, pasaremos ao seguinte epígrafe para examinar dende a óptica dunha teoría política da educación democrática a reivindicación do dereito dos pais a elixir a educación moral dos fillos.

### **3.6. Familias, valores, ética cívica.**

No tocante ás cuestións educativas, a relixión e a moral veñen da man na medida en que numerosas familias aprecian a formación relixiosa como un elemento fundamental da educación en valores; partindo desta convicción e amparándose na liberdade de ensino e no dereito dos pais a elixir a educación dos fillos, arguméntase que a escola debe satisfacer as demandas da maioría das familias que reclaman unha formación relixiosa para os seus fillos<sup>1671</sup>. A persistente presenza – a partir dos inicios da transición – dunha materia optativa de contido confesional no currículo oficial do sistema de ensino público<sup>1672</sup>, alimenta dende hai décadas as controversias públicas sobre o laicismo escolar; pero as máis recentes polémicas nas que se ve involucrada a escola pública veñen suscitadas pola incorporación ao *corpus* académico da materia de Educación para a Cidadanía (en adiante, EpC). Os máis belixerantes opositores que agora claman en contra da

---

1670 Nunha entrevista concedida á revista «*Duererías*», Jorge Álvarez Yáguez refírese a cómo a escola contribúe dobremente á educación cívica, dende o ensino regulado polo *currículum* oficial e dende o ámbito informal do *currículum* oculto: “La escuela es un lugar más, si bien muy importante, en la educación del ciudadano, pero, obviamente no el único; la educación ciudadana que ofrece la escuela depende en todo caso y fundamentalmente del tipo de relaciones que se dan en su seno, de cómo resuelve conflictos, de sus reglamentos, niveles de responsabilidad, etc. La praxis diaria siempre ha sido más importante que cualquier doctrina. Ahora bien, eso no quita para que en ella se dé un lugar de reflexión, de tematización de los problemas sociopolíticos, de la vida pública, que son, por otra parte, cada vez más graves.” en «*Duererías*»: “Sobre la razón”, novembro de 2009.

1671 “Tampoco puede omitirse, por parte de quienes tanto invocan las mayorías sociales, la existencia de una mayoría católica en el seno de la sociedad española, que no desea privar a sus hijos de la formación religiosa”, extraído de «*El Crucero. Información cristiana mensual*», número 73, xullo-agosto de 2003.

1672 O Decreto 126/2008, do 19 de xuño publicado no D.O.G.A. e polo que se establece a ordenación e o currículo das ensinanzas oficiais na Comunidade Autónoma Galega determina, con relación ao ensino da relixión que: “O alumnado maior de idade ou os seus pais/nais ou titores legais mentres sexa menor decidirán sobre se cursa ou non ensinanzas de relixión no momento de formalizar a súa matrícula. O alumnado que opte por non recibir ensinanzas de relixión permanecerá nos centros educativos e contará coa debida atención educativa.”



EpC esgrimen os mesmos argumentos que antes empregaban para opoñerse á supresión da relixión nas aulas; incluír esta materia no currículo escolar, afirman, conculca a liberdade de ensino e o dereito dos pais a elixir educación moral dos fillos<sup>1673</sup>. Os detractores da EpC alegan que a escola estatal non debe transmitir contidos de carácter moral; a educación moral é un asunto privado que atinxe ás familias e a aquelas institucións da sociedade civil nas que os pais deleguen parcialmente este labor educativo (como, por exemplo, a Igrexa). Pero ¿de que familias se está a falar? Convén deterse por un momento nesta cuestión para investigar quen son os interlocutores que interveñen nos debates públicos acerca da educación; as familias que reivindicán a materia de relixión e rexeitan a formación moral a cargo da escola pública corresponden ao modelo tradicional de familia: heterosexual, baseado no matrimonio, con fillos, ligado á propiedade e católico practicante, pero este modelo non esgota os diferentes tipos de familia que existen na sociedade actual; socioloxicamente, as familias españolas caracterízanse pola diversidade, por tanto, non ten sentido falar dun modelo normativo de familia, e aínda menos, identificar ese modelo coa familia tradicional. Convén, pois, tomar en conta a realidade social á hora de aproximarse aos conflitos educativos, nos que unha parte – esgrimindo un modelo ideolóxico de familia – se arroga a representación do conxunto das familias.

As intensas polémicas públicas nas que se veu envolta a materia de EpC – con pais obxectores e sentenza do Supremo incluída – converten este caso en paradigmático, obrigándonos a acometer unha serie de reflexións que implican á educación en valores, ao pluralismo, á liberdade e á democracia. ¿É lícito que a escola pública eduque en valores e virtudes no seo dunha sociedade axioloxicamente heteroxénea?

Fronte aos detractores que descalifican a educación moral escolar por considerala unha ilexítima inxerencia das autoridades educativas estatais na esfera privada dos valores das familias e das comunidades diferenciadas da sociedade<sup>1674</sup>, cabe reivindicar o papel educativo da

1673 Nunha entrevista concedida a «*La Voz de Galicia*», Benigno Blanco, vicepresidente do Foro de la Familia, declara, a propósito da materia Educación para a Cidadanía: “Proponemos una objeción de conciencia masiva de las familias españolas, alegando nuestro derecho a determinar los contenidos morales de las enseñanzas de nuestros hijos reconocido en el artículo 27 de la Constitución.” en «*La Voz de Galicia*», domingo, 23 de xullo de 2006. O artigo aludido, que foi enarborado como principal argumento das familias católicas contra a materia de Educación para a Cidadanía, reza así: “Art.27.3 Los poderes públicos garantizan el derecho que asiste a los padres para que sus hijos reciban la formación religiosa y moral que esté de acuerdo con sus propias convicciones.”; remitíndonos tamén á Constitución, atopamos un variado articulado que apoia ás autoridades educativas públicas no seu labor de educación moral e política da cidadanía, v. gr., “Art.9º.2. Corresponde a los poderes públicos promover las condiciones para que la libertad y la igualdad del individuo y de los grupos en que se integra sean reales y efectivas; remover los obstáculos que impidan o dificulten su plenitud y facilitar la participación de todos los ciudadanos en la vida política, económica, cultural y social.”, “Art.27.2. La educación tendrá por objeto el pleno desarrollo de la personalidad humana en el respeto a los principios democráticos de convivencia y a los derechos y libertades fundamentales.” e “Art.48. Los poderes públicos promoverán las condiciones para la participación libre y eficaz de la juventud en el desarrollo político, social, económico y cultural.”

1674 Navarro-Valls reitera esta mesma liña argumentativa nun artigo de opinión publicado tras a sentenza do

escola no seu sentido máis amplo – aquel que rebasa a mera instrución (no caso de resultar pertinente a distinción entre educación e instrución) – recoñecendo a súa decisiva aportación á formación do carácter moral necesario para a democracia<sup>1675</sup>.

Esta apoloxía da escola democrática e da súa función como axente de socialización moral (e política) debe comezar inevitabelmente polo desmantelamento da equiparación interesada de relixión e moral; da mesma forma que a relixión non esgota a moral, tampouco a catequese constitúe a única forma de educación moral posíbel. A historia da filosofía occidental ofrécenos numerosos exemplos de moral sen relixión e os pensadores políticos que centran as súas investigacións no eido da educación democrática defenden unha «ética cívica»<sup>1676</sup> como parte esencial da formación en valores dos futuros cidadáns. Os apoloxetas da ética cidadá argumentan que a escola está lexitimada para transmitir unha moral pública baseada nos valores e nas virtudes democráticas; isto é así xustamente na medida en que os principios, valores e virtudes da democracia constitúen un mínimo común denominador<sup>1677</sup> asumíbel por individuos que profesan diferentes concepcións de boa vida; os valores da democracia son compatíbeis con diversos proxectos vitais (agás os que conculquen os principios democráticos de igualdade e liberdade), o que os converte en elementos idóneos dunha *minima moralia* compartida polos cidadáns demócratas. Así pois, examinando a cuestión da formación do carácter moral necesario para a convivencia democrática dende a perspectiva do pluralismo da sociedade actual, resulta que esta ética dos valores democráticos constitúe a única educación moral coherente coa variedade de credos relixiosos. Unha formación cívica que – como a EpC – se ocupe dos principios, valores, e virtudes que integran as bases da política democrática resulta congruente co pluralismo de estilos de vida; non ocorre o mesmo no caso da materia de relixión que – aínda contando co seu carácter optativo – contravén de xeito flagrante a heteroxeneidade axiolóxica que define ás actuais formas de existencia social, ademais de conculcar a neutralidade

---

Tribunal Supremo sobre a materia de Educación para a Cidadanía: “El derecho a elegir el tipo de educación que queremos dar (o no dar) a nuestros hijos forma parte de nuestro propio derecho a elegir una concepción del bien y a ponerla en práctica, sin sufrir la interferencia de los poderes públicos.”, Rafael Navarro-Valls, “Una cuestión de límites”, en *«El Mundo»*, xoves, 29 de xaneiro de 2009.

1675 Dende a defensa da idea de «autoridade educativa compartida», Amy Gutmann estima que ao Estado tamén lle corresponde un papel na formación do carácter moral dos mozos: “Tanto el Estado como los padres y los educadores tienen papeles importantes en la tarea de cultivar el carácter moral.” Gutmann, (2001: 63).

1676 As nomenclaturas habitualmente empregadas para referirse a esta «ética cívica» son do máis variado e inclúen expresións como «moral pública», «ética democrática», «moral cívica», ou incluso, «relixión civil democrática»: “(...) un conjunto de valores, hábitos y formas de pensar laicos que apoye la deliberación democrática y que sea compatible con una amplia variedad de creencias religiosas.” Gutmann, (2001: 136).

1677 “(...) existe una concepción común de los principios de respeto mutuo y de pluralismo valorativo en que se funda la ciudadanía, y hay que asegurar que sean bien comprendidos por quienes mañana tendrán que ejercerlos. La libertad de conciencia, por fin aceptada por la Iglesia tras perseguirla durante doscientos años, admite perspectivas morales distintas, pero enmarcadas dentro de normas legales compartidas, como mínimo común denominador democrático.” Fernando Savater, “¿Ciudadanos o feligreses?”, artigo publicado en *«El País»*, mércores, 04 de xullo de 2007.

confesional do Estado de dereito. Por tanto, sumámonos a aqueles entusiastas da ética cívica que reiteran a urxencia de contar no currículo académico cunhas materias e contidos transversais que se ocupen dos valores e das virtudes da cidadanía democrática, pero avogar pola tarefa de formar aos escolares nos valores democráticos non implica necesariamente ter que defender a conveniencia de incluír a materia de Educación para a Cidadanía no horario escolar; por unha parte, o currículo académico xa conta con dúas materias que ofrecen cadanseus espazos de reflexión acerca da política democrática, a saber, as materias de Ética en 4º curso de Ensino Secundario Obrigatorio e de Filosofía nos dous niveis do Bacharelato; por outra parte, a pesar de recoñecer as especiais potencialidades dos saberes filosóficos para o cultivo do sentido crítico, a deliberación, a argumentación lóxica e demais competencias da cidadanía democrática, a filosofía non posúe o monopolio da formación cívica, que tamén pode recibir unha aportación salientábel dende a historia, as ciencias naturais ou a literatura. A defensa dunha ética cívica que sexa impartida nas escolas pecha as polémicas en relación co minimalismo cívico e coas vías non obstrutivas de fomentar a educación da cidadanía<sup>1678</sup>. Efectivamente, a mera transmisión académica dos dereitos e deberes recollidos na Carta Magna é insuficiente para inculcar nos estudantes os principios básicos dunha moral pública<sup>1679</sup>; a exitosa promoción escolar da ética cívica esixe ir máis alá do coñecemento dos dereitos fundamentais e das liberdades individuais; argumentos que aportan suficientes razóns para encomendarlle ás autoridades educativas públicas o labor de formar moralmente aos futuros cidadáns. Por tanto, o Estado democrático nin é o Estado neutral das versións máis recalcitrantes do liberalismo, que reclúe a educación moral no entramado de asociacións privadas da esfera civil, nin é o Estado ético dos neorrepblicanismos aristotélicos, empeñado – sempre segundo a versión liberal – en impoñer a participación política como ideal de vida boa; o Estado democrático non é – evidentemente – un Estado asepticamente neutral, xa que asume un compromiso público cos valores e as virtudes propias da democracia, educando na escola aos futuros cidadáns para a súa vindeira incorporación á sociedade democrática, pero o Estado democrático tampouco é un Estado ético, xa que – aínda que a participación política reflecta o *modus vivendi* propio do *homo democraticus* – o carácter de mínimos compartidos das normas e valores democráticos permite

---

1678 Lémbrese que se trata dunha terminoloxía utilizada por Kymlicka e Norman para referirse *grosso modo* a aquelas formulacións da educación democrática que poñen o límite da educación cívica na preservación do *modus vivendi* familiar.

1679 No marco dos debates públicos en torno á Educación para a Cidadanía, J. A. Marina esgrime este argumento en contra dos detractores da materia: “La educación cívica es el fomento de las virtudes ciudadanas necesarias para vivir en una democracia. Y la democracia es un proyecto político profundamente ético. Cuando oigo a los objetores decir que estarían de acuerdo con que se estudiara «sólo» la Constitución, olvidan que ésta se basa en unos valores superiores, que son éticos: libertad, igualdad, justicia, pluralismo político y, dando unidad a todos, la dignidad humana.” José Antonio Marina, “Por fin habló el Tribunal Supremo”, en «El Mundo», xoves, 29 de xaneiro de 2009.

acoller diferentes estilos de vida. Ademais, son as virtudes da participación política asociadas ao ideal de cidadanía activa as que contribúen a asegurar – de xeito máis firme – a autonomía e o pluralismo; nesta mesma medida, a educación cívica democrática nin é un proceso de uniformización(-asimilación) cultural tendente á creación dunha identidade étnica común, nin un programa de adoutramento ideolóxico que conculque a liberdade individual, senón un proxecto de pedagogía política que aspira á constitución dunha identidade cívica compartida sobre a base da aceptación dos valores democráticos. Porén, a educación cívica democrática resulta compatíbel tanto coa pluralidade cultural da sociedade como cos dereitos fundamentais dos individuos.

### ***3.7. Democracia, cidadanía, educación democrática.***

A xustificación da moral pública da democracia require afondar nun conxunto de cuestións que xorden sempre que se aborda a temática da teoría e da política educativa democrática; cuestións que teñen que ver cos obxectivos, axentes, límites, contidos e espazos da educación para a cidadanía.

¿Por que é necesaria a educación democrática da cidadanía?, ¿como se poden reconciliar as lexítimas aspiracións das familias e do Estado democrático en materia de educación?, ¿cales son os límites da autoridade educativa paterna e da autoridade educativa pública?, ¿que valores e virtudes require a cidadanía democrática?, ¿é compatíbel a promoción pública da virtude coa liberdade individual?, ¿como se artellan as dimensións esenciais da cidadanía: dereitos, participación e pertenza, dentro dun proxecto de educación para a democracia?, ¿onde se forman os cidadáns democráticos?, ¿é a escola o único espazo da educación democrática?<sup>1680</sup>

Empecemos polo principio, polo porqué da ética cívica aclarando a noción mesma de educación democrática e a relación que subxace entre a escola e a democracia. Os autores que – como Pablo da Silveira – prestan especial atención ás implicacións educativas das grandes teorías políticas poñen o acento na relación entre a formación cívica e a permanencia do ordenamento institucional do que se dotou unha comunidade política particular.

“Existe hoy un consenso muy extendido acerca de la importancia de la educación cívica (dicho con más exactitud: la educación preparatoria para el ejercicio de la ciudadanía) como condición para la continuidad histórica de las instituciones políticas.”<sup>1681</sup>

Referida á democracia, esta aseveración cobra todo o seu valor, posto que existe un forte

---

1680 Gran parte destas interrogantes quedan recollidas na cuestión que plantexa Ramón Máiz: “¿Cómo generar una ciudadanía en sentido fuerte, dotada de las virtudes cívicas y recursos materiales, organizativos y morales que colme de contenido participativo, deliberativo, alumbrando con decisiones de calidad a las instituciones democráticas? Ramón Máiz, “Poder, legitimidad y dominación”, p. 73, en A. Arteta, E. García Guitián y R. Máiz, (eds.), (2003: 64-95).

1681 Pablo Da Silveira, (C., 2003: 147).

vencello que une inexorabelmente ao Estado democrático coa educación política da cidadanía. Desta intuición parte o lexítimo interese que teñen os cidadáns do presente en perpetuar a sociedade democrática a través da formación das futuras xeracións de cidadáns<sup>1682</sup>; sen a instrución cívica, a democracia correría o risco de desvalorizarse significativamente e desaparecer. A convicción de que a educación é unha das ferramentas máis efectivas coa que contan os cidadáns para asegurar as condicións que fan posíbel a pervivencia do réxime democrático xustifica a introdución da formación cívica na escola. Amy Gutmann resume estas intuicións elementais na idea de “reproducción social consciente”, isto é, o perseverar os cidadáns na democracia valéndose da educación.

“Una teoría democrática de la educación se ocupa de lo que se podría denominar «reproducción social *consciente*», es decir, la forma en que los ciudadanos adquieren (o deberían adquirir) la potestad para influir en la educación que formará los valores políticos, actitudes y formas de comportamiento de los futuros ciudadanos.”<sup>1683</sup>

A lexitimidade do Estado democrático para formar aos futuros cidadáns acha o seu punto de apoio na dobre pertenza dos escolares; en tanto que fillos forman parte das familias, en tanto que cidadáns son membros da comunidade política. Esta dobre adscrición dos escolares obriga a unha xusta repartición da tutela educativa entre as familias e o Estado, que resolve o conflito das dúas lexitimidades enfrontadas en relación coa potestade educativa (en concreto, a referida á educación moral dos mozos)<sup>1684</sup>; neste sentido, Amy Gutmann avoga por unha autoridade compartida entre os pais e os responsabeis da administración educativa do Estado; esta autoridade educativa compartida ven sendo o sinal de identidade máis notábel do que a pensadora denomina o “Estado democrático da educación”, que se opón igualmente tanto ao monopolio educativo dos poderes públicos (Estado-familia) como ao monopolio educativo dos pais (Estado das familias).

---

1682 Plantexamento que podemos atopar, por exemplo, no liberalismo político de Rawls: “Obsérvese que tratamos de responder a la cuestión de la educación de los hijos sin salirnos de la concepción política. La preocupación de la sociedad por su educación tiene que ver con su papel de futuros ciudadanos, y así, con cosas esenciales tales como la adquisición de una capacidad para entender la cultura pública y participar en sus instituciones, con su capacidad para conseguir independencia económica y convertirse en miembros autosuficientes de la sociedad a lo largo de un ciclo vital completo, así como con su adquisición y desarrollo de las virtudes políticas.” Rawls, (2004: 235).

1683 Gutmann, (2001: 30).

1684 “Pero veamos más de cerca hasta qué punto la formación moral y cívica de los neófitos es asunto que corresponda exclusivamente a las familias. No habría mayor problema si los educados lo fueran para quedarse en casa: lo grave es que saldrán a la calle y se mezclarán con los demás (...) Por eso la preocupación por la educación es social, no sólo familiar: financiada con fondos públicos o privados, es siempre un servicio público que debe estar sometido al control responsable de la comunidad. Entonces, ¿debe educar el Estado? Pues claro que sí, en lo tocante a la cohesión de la sociedad y a los valores que son necesarios para que funcione la convivencia democrática.” Fernando Savater, “Turistas y piratas”, en *«El País»*, mércores, 23 de novembro de 2005.

“(…) ¿cuál es el valor de la premisa de la autoridad educativa compartida? La amplia distribución de la autoridad educativa entre ciudadanos, padres y educadores sostiene el valor esencial de la democracia: la reproducción social consciente en su forma más inclusiva (...) Por lo tanto, un Estado democrático debe comprometerse a asignar la autoridad educativa de tal manera que dé a sus miembros una educación adecuada para participar en la política democrática, para elegir entre un rango (limitado) de opciones de buenas vidas y para compartirla en diferentes subcomunidades, como las familias, que imparten identidad a la vida de sus ciudadanos.”<sup>1685</sup>

O Consello Escolar do Estado e especialmente os consellos escolares dos centros de ensino nos que participan os responsabeis políticos, os pais, os docentes, o alumnado e o persoal administrativo e de servizos constitúen unha mostra democraticamente válida do que se pode entender por unha autoridade educativa xenerosamente concibida; dende a perspectiva da educación democrática, o consello escolar adquire valor, non só por ser o órgano principal da toma de decisións da comunidade escolar, senón tamén como escola de formación cívica dentro da escola, na que os cidadáns do presente e do futuro aprenden a deliberar democraticamente acerca do ordenamento da súa particular república escolar. Esta defensa puntual da democracia interna dos centros non é óbice para sinalar – aínda que sexa brevemente – algunhas das máis salientabeis deficiencias que explican en parte as horas baixas nas que se atopan actualmente os consellos escolares; posto que a teoría da educación democrática é especialmente sensíbel á formación dos futuros cidadáns, está en condicións de denunciar unha das carencias que de maneira destacada repercute negativamente sobre a vida democrática dos centros; estémonos a referir á escasa dinamización asociativa do estudantado que converte de feito aos representantes do alumnado en portavoces de si mesmos (ou no mellor dos casos, da súa clase). O excesivo protagonismo que as distintas leis de educación concederon aos delegados en detrimento dos procedementos de toma de decisión asemblearios, conxuntamente coa práctica ausencia de procesos de dinamización asociativa do estudantado, explican en parte a raquítica praxe democrática dos escolares. Unha alternativa radicalmente diferente á cuestión da participación do alumnado achámola na proposta de democracia asemblearia pola que se goberna a escola de Sumerhill, fundada e dirixida durante máis de 50 anos por Alexander S. Neill; prescindindo neste momento das críticas que se fixeron ao modelo pedagóxico de Sumerhill, é de valorar o seu talante eminentemente democrático; Neill cifra nos seguintes termos as vantaxes da educación cívica cimentada sobre a ampla e activa participación do alumnado:

“No se exagerará nunca la importancia del beneficio educativo del civismo práctico. En

---

<sup>1685</sup> Gutmann, (2001: 63-64).

Summerhill los alumnos lucharían hasta la muerte por su derecho a gobernarse. En mi opinión la asamblea escolar semanal tiene más valor que el programa de una semana de materias escolares. Es un teatro excelente para practicar el hablar en público, y la mayor parte de los niños hablan bien y sin afectación. Muchas veces he oído discursos inteligentes a niños que no sabían leer ni escribir (...) No puedo hallar un método que sustituya a nuestra democracia de Summerhill. Quizá es una democracia más justa que la política, porque los niños son bastante caritativos entre sí, y no tienen intereses creados de qué hablar. Además, es una democracia más legítima, porque las leyes se hacen en asamblea abierta y no existe el problema de los incontrolables delegados elegidos.”<sup>1686</sup>

A alusión explícita aos “incontrolabeis delegados” dá conta dunha ollada crítica sobre a escola inglesa do seu tempo que se converte, ademais, nunha severa obxección ao xeito en que os actuais sistemas educativos resolven a papeleta da participación dos escolares na vida do centro. “O punto de vista radical sobre a educación dos nenos” que adopta Neill – tal como reza o subtítulo do seu libro máis coñecido – pode sernos útil para replantexar o vixente modelo de órganos de representación dos estudantes, coa finalidade de buscar fórmulas para mellorar a súa eficiencia democrática a base de combinalo con outras modalidades de representación que incentiven a participación do groso do alumnado: asembleas de clase e de curso, comisións culturais abertas, xuntas de representantes que integren a delegados, subdelegados e alumnos elixidos para o Consello Escolar, fomento do asociacionismo estudantil, etc.

Pasemos agora a examinar outro *locus* habitual da teoría política da educación democrática relativo á problemática dos límites das autoridades educativas paterna e pública. A tradición republicana resolve – sen apenas eivas – a cuestión, xa que a súa visión da política centrada preferentemente no entramado institucional do Estado e a súa noción densa de cidadanía demandan a decisiva actuación das autoridades estatais na promoción das virtudes cívicas. Deste xeito, o problema dos límites desaparece, posto que a intervención educativa do Estado é o necesario correlato teórico que explica a produción da cidadanía republicana.

Como non podía ser doutra maneira, foron especialmente os pensadores liberais os que remitiron a problemática dos límites ao ámbito da educación cívica, preocupándose por determinar o alcance das dúas tradicionais axencias de socialización<sup>1687</sup>, isto é, a escola e a familia. É certo que algúns liberais obvian case totalmente o papel educativo do Estado, caso da formación do *gentleman* exposta por Locke que – encomendada a un instrutor – desenvólvese no ámbito doméstico da familia (o que non é impedimento para que o mozo xentilhome reciba as

---

<sup>1686</sup> Alenxander S. Neill, *Summerhill. (Un punto de vista radical sobre la educación de los niños)*, (1990), Madrid, Fondo de Cultura Económica (colecc. “Biblioteca de Psicología y Psicoanálisis”), 1990, p. 61.

<sup>1687</sup> Dicimos “tradicionais” para deixar, unha vez máis, constancia da irrupción dos medios de comunicación social e da publicidade no, outrora, cuasi-exclusivo dominio educativo da familia e da escola.

ensinanzas apropiadas para incorporarse o día de mañá á sociedade como home de negocios ou de Estado); pero na meirande parte das teorías liberais menciónanse esas dúas instancias de socialización, o que forza aos seus autores a ter que delimitar as atribucións e os deberes que lle corresponden respectivamente ás autoridades educativas familiar e estatal. O Estado ten establecidos os límites da súa autoridade educativa no respecto aos principios políticos de liberdade e igualdade da democracia liberal; a preservación da individualidade – da que é fiel reflexo o pluralismo da sociedade – levaba a Stuart Mill a rexeitar calquera tentativa de adoutramento político por parte dos poderes públicos; como nos lembraba insistentemente o filósofo utilitarista, a escola non é a correa de transmisión do ideario político do goberno.

Pero son, sobre todo, as versións recentes do liberalismo que se moven na órbita da teoría da educación democrática as que fixan de xeito máis concreto as restricións ás que están suxeitas as autoridades educativas públicas. O imperativo de protexer a liberdade dos individuos e a igualdade dos cidadáns ante a lei traslada ao recinto escolar as prescricións normativas de facilitar a todas as persoas o acceso a unha educación pública, gratuíta e de calidade; non privando a ningún individuo dos recursos educativos básicos dos que disfrutaban todos os demais, e de respectar as liberdades fundamentais de pensamento e expresión, non instrumentalizando a educación para oprimir ás persoas.

Pola súa parte, a autoridade educativa dos pais atópase cos límites impostos polos poderes públicos que establecen o marco legal no que se recollen as obrigacións paternas en atención aos dereitos dos menores. Así, Stuart Mill defendía que posto que os fillos non son propiedade dos pais, as autoridades gubernamentais están lexitimamente autorizadas para velar polo cumprimento das responsabilidades morais e legais que os pais teñen contraídas con eles, entre as que se inclúe o dereito dos fillos a recibir unha educación, pero os pais ven restrinxida a súa *patria potestas* tamén no sentido de que non poden negarlle aos fillos a posibilidade de coñecer outros estilos de vida diferentes aos familiares, restrición normativa que bota por terra a aprioristicamente falaz identificación entre a liberdade dos pais e o beneficio dos fillos. Esta limitación da autoridade familiar ampara á escola para amosarlle aos estudantes a diversidade cultural, educalos na tolerancia cara ao diferente e espertar neles o sentido crítico que lles abra a oportunidade de substraerse ás pautas culturais marcadas pola familia, o grupo étnico ou a comunidade relixiosa. O potencial conflito entre a bagaxe cultural familiar e as imposicións educativas do Estado xustifícase dende as correntes liberais da educación cívica, as máis das veces, en aras da preservación da autonomía individual; unha autonomía que é interpretada habitualmente baixo a acepción da autodeterminación persoal, isto é, a elección racional do



propio *modus vivendi*<sup>1688</sup>. Neste contexto de discusión, os teóricos liberais da educación política reivindicán o papel fundamental que a escolarización obrigatoria desempeña en relación co ideal de autonomía individual, que pasa pola posibilidade de poder revisar o modelo de vida herdado da familia.

“La perspectiva liberal que defiende insiste en que las personas pueden distanciarse y enjuiciar los valores y las formas de vida tradicionales, y que no sólo se les debe dar el derecho legal de hacerlo, sino también las condiciones sociales que refuerzan esta capacidad (por ejemplo, una educación liberal).”<sup>1689</sup>

Desta preocupación liberal acerca dos límites hai que rescatar unha idea que é de evidente utilidade para a teoría e a praxe da educación democrática: a necesidade de estipular as restricións normativas ás que no exercicio da súa autoridade educativa están suxeitos tanto as familias como os poderes públicos. Debemos a Amy Gutmann a tentativa máis frutífera de fixar os límites da autoridade paterna e pública en educación mediante a introdución de dous principios: o de non represión e o de non discriminación. A autoridade educativa compartida instituída polo Estado democrático da educación está sometida a estas dúas restricións que limitan as posíbeis políticas educativas.

O principio de non represión ten como finalidade preservar a liberdade de deliberación dos escolares para que poidan sopesar diversas alternativas de vida individual e colectiva:

“Este principio previene que el Estado, y cualquier grupo de su interior, utilicen la educación para restringir la deliberación racional entre concepciones competitivas de buena vida y buena sociedad.”<sup>1690</sup>

Como ben se encarga de sinalar a propia autora, o principio de non represión é consubstancial á propia educación democrática que – por medio da reprodución social consciente – trata precisamente de fomentar a capacidade deliberativa entre os futuros cidadáns<sup>1691</sup>.

Pola súa parte, o principio de non discriminación busca asegurar o acceso de todas as persoas á educación, “impide que el Estado y los grupos de su interior nieguen a alguien un bien

---

1688 Cuestión que nos debates acerca da educación cívica que sosteñen os liberais entre eles, ou cos membros doutras correntes da teoría política, sempre deixa abertas varias interrogantes: ¿como educar para a autonomía individual?, ¿é a autonomía un valor intercultural?, ¿é compatíbel a ensinanza escolar das virtudes públicas coa autonomía?

1689 Kymlicka, (1996: 132).

1690 Gutmann, (2001: 65).

1691 “Aunque la no represión constituye un límite a la autoridad democrática, su defensa deriva del valor primario de la educación democrática. Ya que la reproducción social consciente es el ideal básico de la educación democrática, las comunidades deben evitar usar la educación para ahogar la deliberación racional sobre concepciones competitivas de buena vida y buena sociedad.” Gutmann, (2001: 66).

educativo”<sup>1692</sup>; de tal forma que a totalidade dos futuros cidadáns poida aproveitarse dos beneficios da educación democrática que debe preparalos para poder intervir o día de mañá nos asuntos que atinxen á comunidade política da que formarán parte<sup>1693</sup>.

As limitacións ás que se ven suxeitas as autoridades educativas xustifícanse – en palabras de Gutmann – porque estes dous principios aseguran a liberdade deliberativa e a autodeterminación da sociedade; en opinión da autora, o principio de non represión, que implica a protección da liberdade de opinión e de expresión, así como o recoñecemento do pluralismo (moral, relixioso, cultural, político, etc.), promotor de diferentes ideais de vida persoal e social, e o principio de non discriminación, que ampara a igualdade básica de oportunidades educativas – evitando a exclusión por razón de xénero, raza, clase, etnia ou orientación sexual –, constitúen dous principios inherentes á democracia.

“Una sociedad no es democrática – y no puede comprometerse en la reproducción social consciente – si restringe la deliberación racional o excluye a algunos de los ciudadanos de una educación adecuada. La no represión y la no discriminación son, por lo tanto, conceptos intrínsecos al ideal de una sociedad democrática.”<sup>1694</sup>

Como podemos comprobar a raíz desta cita, a filósofa norteamericana xustifica estas restricións da autoridade educativa compartida sobre a base da súa coherencia cos propios valores da democracia; dito doutro xeito, os dous principios propostos que determinan os límites das políticas educativas democráticas son congruentes cos valores inherentes á democracia (a liberdade, a igualdade, o pluralismo e a xustiza) de onde obteñen a súa lexitimidade.

Falando precisamente de valores, a tarefa de definir os contidos da educación democrática lévanos de novo á disputa en torno aos valores e á controvertida cuestión das virtudes cívicas. Asunto certamente debatido que – como sabemos – enfronta no particularmente sensíbel terreo da educación moral a certos sectores da familia tradicional coa administración educativa do Estado; estas polémicas públicas levan á teoría política da educación democrática a ter que xustificar a promoción escolar das virtudes da democracia<sup>1695</sup>, defensa que é posíbel acometer dende dúas perspectivas que veñen a coincidir no relevante papel que desempeña a escola pública na transmisión das virtudes cívicas necesarias para o mantemento dos valores e das institucións dunha particular forma de vida colectiva que representa a democracia.

Unha destas perspectivas remite á preferencia da democracia fronte a outras formas políticas

---

1692 Gutmann, (2001: 67).

1693 “La no discriminación requiere que *todos* los niños sean educados adecuadamente para participar como ciudadanos en la definición de la estructura futura de su sociedad.” Gutmann, (2001: 67).

1694 Gutmann, (2001: 125).

1695 De entre a variada literatura política acerca das virtudes cívicas aparecida en lingua castelá destacamos dous traballos: a obra pioneira de Victoria Camps, *Virtudes públicas*, Madrid, Espasa-Calpe, 1990, e outra máis recente, de Pedro Cerezo Galán, (ed.), *Democracia y virtudes cívicas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005.

de organizar a sociedade; en función da nosa cultura política, ¿en base a qué criterios xulgamos máis desexábel ou máis lexítima a democracia que outros tipos de réximes políticos? Unha resposta de carácter global loubaría a protección e o recoñecemento igualitario de dereitos e liberdades que posibilitan a participación política da cidadanía en pé de igualdade nos asuntos comúns; dende este mesmo punto de vista, argumentaríase que a educación moral na escola ven esixida polo feito de ter que ensinar os valores e as virtudes propias da democracia aos cidadáns do porvir. Efectivamente, se os cidadáns democráticos queremos legar este réxime de liberdades ás futuras xeracións temos que comprometernos en esforzarnos por soste aquelas institucións educativas nas que os escolares aprendan a coñecer reflexivamente os valores que fundamentan a convivencia democrática e experimenten vivencialmente eses valores na concreción das virtudes e dos hábitos cívicos requiridos para o exercicio axeitado da cidadanía dentro da sociedade democrática<sup>1696</sup>.

Outra posíbel perspectiva de defensa dos valores e das virtudes democráticas insiste en que a educación moral non é un asunto privado que unicamente compete ás familias, senón tamén unha cuestión pública que atinxe ao conxunto da sociedade, que encomenda esta tarefa á escola pública<sup>1697</sup>. Ademais, non ten moito sentido manter a ultranza a distinción privado/público en cuestións de educación moral, xa que mediante a socialización promóvense determinados valores que se manifestan tanto na vida privada como na vida pública das persoas; os valores posúen unha proxección social; esta afirmación casa evidentemente á perfección se nos referimos ás virtudes públicas, posibilitadoras da vida cidadán democrática; por mediación da democracia, as virtudes públicas adquiren o *estatus* de virtudes políticas, pois integran as cualidades imprescindibles para o desempeño da cidadanía no marco do réxime político democrático.

Outras polémicas que acompañan ás virtudes cívicas veñen da man das disputas académicas entre liberais e republicanos ao fío da tensión entre autonomía e soberanía. O papel protagonista que na difusión das virtudes cívicas lle corresponde ás institucións estatais e a teima por incentivar a participación política por parte dos republicanos atópase coa inicial reserva dos

---

1696 Esta perspectiva de defensa das virtudes públicas – encadrada no marco dunha «teoría de la educación para una ciudadanía democrática» – podémola atopar, por exemplo, en J. C. Mougán: “Lo que la TECD desea rescatar del republicanismo es la necesidad de la extensión de las virtudes cívicas para el mantenimiento de una sociedad libre. La tesis básica es que sin la «virtu» el régimen político degenera y la libertad de los ciudadanos termina por verse socavada.” Mougán, (C., 2003: 175).

1697 “Para mí, lo más grave es que desde estas altas instancias religiosas se ha dicho que no corresponde a la escuela formar la conciencia de los alumnos. ¿No debemos entonces procurar que sean honrados, justos, responsables, veraces, respetuosos, no violentos, no discriminadores, no corruptos? La escuela pública debe formar buenos ciudadanos. Su obligación es, precisamente, educar una conciencia cívica responsable, crítica, ilustrada, conocedora de los derechos y también de los deberes, que reconozca los vínculos y responsabilidades sociales en una época de individualismo feroz.”, J. A. Marina, *art. cit.* de «El Mundo»

liberais, que desconfían de que a promoción pública de valores e virtudes poida poñer en perigo a autonomía individual, ademais de contrariar o principio de neutralidade do Estado que preserva o pluralismo da sociedade. Respecto destas dicotomías ás que nos teñen tan habituados os debates entre liberais e republicanos pódense habilitar varias vías de solución.

Dende a teoría política, – e empregando o vocabulario no que se establecen os termos da dicotomía – argúmentase a miúdo en favor da congruencia de ámbalas dúas formas de liberdade, a negativa e a positiva; segundo este argumento, o recoñecemento dos dereitos civís do individuo (paradigma da liberdade negativa) é a condición de posibilidade da participación política (expresión máxima da liberdade positiva); á súa vez, a praxe política apuntala os dereitos civís (e tamén os sociais). Os pensadores que traballan no ámbito das teorías da xustiza acostuman engadir que a concreción dos dereitos sociais nas políticas públicas de servizos sociais e a xusta redistribución dos recursos da sociedade son outros dos requisitos que favorecen a participación política real e axudan a materializar os dereitos civís (en particular, entre aqueles sectores da cidadanía que – en tempos de crise económica e de debilitación do Estado de benestar – corren o risco de padecer exclusión social).

Os pensadores que cultivan aquela específica parcela da teoría política que se ocupa da formación da cidadanía democrática argumentan en clave educativa a favor da compatibilidade de virtude e autonomía. O amplo elenco de virtudes cívicas que figura nos tratados de educación para a cidadanía non é unha rémora para o desenvolvemento da autonomía individual; a promoción pública das virtudes cívicas dende as institucións do Estado de dereito, lonxe de anular, potencia o pleno desenvolvemento da liberdade individual. A razón de ser da coherencia última de virtude e autonomía haina que rastrexar en dúas conviccións: que unha democracia debidamente fortalecida por unha cidadanía virtuosa constitúe unha forma de organización da vida colectiva que contribúe a desenvolver a liberdade do individuo, e que – dada a dimensión eminentemente social do ser humano – a implicación nos asuntos comúns configura unha faceta esencial da personalidade democrática. Ámbolos dous plantexamentos semellan ser acordes co punto de vista defendido por Juan Carlos Mougán, quen sostén a estreita conexión entre autonomía e virtude cívica:

“Las virtudes a las que hace referencia la TECD son cívicas porque están fundadas en la defensa de un determinado orden social y sus valores, pero esta defensa no es impositiva porque es un orden social destinado a la promoción del desarrollo de posibilidades individuales.”<sup>1698</sup>

¿Que consecuencias se derivan para a educación democrática da reconciliación de autonomía

---

1698 Mougán, (C., 2003: 175).

e soberanía? Evidentemente, a precaución por non descoidar nin o polo liberal nin o polo republicano da cidadanía, tratando de conxugar os dereitos coa participación e a liberdade coa virtude á hora de acometer a formación do cidadán democrático; recomendación que se traduce nunha pedagogía que deberá cultivar nos mozos o coñecemento dos dereitos propios e alleos (o que abre as portas aos deberes cívicos) e a capacidade individual e colectiva de tomar decisións. Pero para tomar conxuntamente decisións faise imprescindible deliberar; unha deliberación que se presenta na teoría política da educación democrática como a forma máis refinada de participación política; as esixencias morais asociadas á deliberación democrática converten á participación cidadán en algo máis que un simple “tomar parte”; o acento moral posto na deliberación leva a que esta non sexa unha mera manifestación das preferencias individuais – xa non digamos das egoístas ou sectarias – , senón que constitúa unha decisión reflexivamente madurada ao calor do diálogo público<sup>1699</sup>. Unha fértil corrente dialóxica da teoría política que vencella linguaxe, razón e política, lémbraunos que a participación democrática precisa das virtudes da deliberación, proporcionándonos deste xeito outra boa razón para avalar a educación cívica. Continuando por esta senda que nos permite apreciar as importantes aportacións da teoría política en xeral (e da teoría da cidadanía en particular) á educación democrática, hai que prestar atención aos pensadores que puxeron o acento no carácter diferenciado da cidadanía democrática. Posto que os suxeitos das actuais sociedades democráticas desempeñan roles variados e encarnan identidades plurais, teñen que aprender a deliberar adoptando alternativamente distintos puntos de vista; propedéutica necesaria para poder decidir no marco dun espazo público habitado por unha cidadanía heteroxénea e no que os individuos van ocupar unha pluralidade de posicións como actores sociais.

Algúns intérpretes integran esta visión plural da cidadanía nunha concepción radical da democracia na que o espazo público – en tanto que hábitat da cidadanía democrática e coto da súa actividade política – transcende o ámbito meramente institucional. Deste xeito, a democracia adquire a categoría dun estilo de vida colectivo que impregna ao conxunto da sociedade; este suxerente plantexamento convida a revisar a noción de espazo público dende a que operan as liñas máis ortodoxas do liberalismo (e en menor medida o republicanismo), para tratar de redefinir o sentido da política e o alcance do político. Obviamente, deste punto de vista radical sobre a democracia tíranse asemade consecuencias para a educación democrática da cidadanía: ao estenderse o espazo público alén das institucións nas que – sobre todo – a tradición liberal

---

1699 “El argumento para preferir la democracia a otras formas de gobierno se debilita cuando uno imagina la elección democrática como el simple choque de intereses opuestos. Resulta mucho más fuerte si se lo concibe de una manera más socrática, como la expresión de un juicio meditado sobre el bien general.” Nussbaum, (2001: 51).

mantiña enclaustrada a política, ampliáanse tamén os ámbitos de exercicio e de formación da cidadanía democrática<sup>1700</sup>, de tal xeito que ao longo de todo o tecido asociativo da sociedade civil se diversifican tanto os espazos significativos de encontro e discusión dos cidadáns, como os procedementos e os lugares para a formación dun *demos* radical, plural, participativo e deliberativo. Neste sentido, unha teoría da educación democrática ten que saber aproveitar os recursos potenciais que os espazos educativos non regulados ou non formais (como as bibliotecas populares, os clubs xuvenís, as asociacións culturais e veciñais) ofrecen para a formación cívica. Nesta mesma liña argumental, hai que mencionar – aínda que tan só sexa tanxencialmente – as estratexias de dinamización socio-comunitaria de barrios e parroquias que poden servir a modo de exemplo de cómo a educación cívica se pode trasladar a pé de rúa<sup>1701</sup>.

---

1700 A este respecto observa J. Peña que “la buena ciudadanía no está en modo alguno limitada a los procesos e instituciones estrictamente políticos (es decir, referidos al gobierno y la administración): en las comunidades locales, los centros de trabajo, las asociaciones cívicas, las reuniones y manifestaciones a propósito de problemas y cuestiones de interés de los ciudadanos, se hace ciudadanía.” Javier Peña, (C., 2003: 103).

1701 *Vid.* Ezequiel Ander-Egg, *Metodología del trabajo social*, Barcelona, El Ateneo, 1982 e Marco Marchioni, *Planificación social y organización de la comunidad*, Madrid, Editorial Popular, 1988.

## CONCLUSIÓNS XERAIS.

As concepcións políticas da educación e a teoría política da educación democrática conforman os dous eixes que – a modo de eixes cartesianos – determinan as coordenadas desta investigación. A coordenada marcada polas concepcións políticas da educación leva a abordar o liberalismo e o republicanismo en tanto que discursos políticos que albergan cadansúas visións da educación cívica; a coordenada trazada pola teoría política da educación democrática proxecta a investigación cara ao exame do sistema educativo público e as condicións normativas ás que se debería axustar a formación cívica dos cidadáns democráticos no momento presente. Ámbalas dúas coordenadas delimitan unha área temática integrada polos conceptos de democracia, cidadanía e educación que forman o fío condutor que proporciona ao traballo a súa articulación interna, e aínda que a investigación culmina na terceira parte titulada “Educación”, coa análise das concepcións políticas da educación de liberais e republicanos e co esbozo dunha proposta de teoría política da educación democrática, esixe un labor previo de aclaración conceptual para mergullarse na semántica plural da democracia e da cidadanía.

A análise das concepcións liberal e republicana da democracia, seguindo as súas respectivas visións da liberdade e do dereito, pon de manifesto a tensión entre autonomía e soberanía, é dicir, entre, por un lado, o ámbito de decisión persoal protexido polos dereitos individuais e, por outro lado, os acordos colectivos emanados da política participativa, tal como aparece frecuentemente exposta nos debates académicos. Moitos dos esforzos da teoría política recente pasan pola tentativa de superar esta tensión mediante unha fórmula normativa de democracia que recolla ámbolos dous puntos de vista sobre a liberdade, o negativo ou liberal e o positivo ou republicano; esta resposta tan só solve parte do problema, dado que as novas realidades sociais xurdidas da globalización plantexan renovadas dificultades, non só perante os conceptos liberal e republicano de cidadán, senón tamén ante a máis refinada noción de T. H. Marshall que artella a cidadanía sobre a dobre vertente dos dereitos (cívís, políticos, sociais) e a pertenza á comunidade política. En resposta ás carencias dos modelos tradicionais aparecen as propostas alternativas de cidadanía multicultural, cidadanía diferenciada ou cidadanía cosmopolita que sintonizan cos profundos cambios produto da mundialización.

Pero o liberalismo e o republicanismo non só teñen que lidar coas novas realidades emerxentes xurdidas da globalización no eido das súas correspondentes teorías normativas da democracia e da cidadanía, senón tamén no ámbito dos seus programas de educación cívica; así, as concepcións políticas da educación liberal e republicana vense abocadas a ter que encarar os desafíos que para a formación da cidadanía do século XXI resultan do impacto da multiculturalidade, as tecnoloxías da información e da comunicación, a inmigración, os

diferentes modelos de familia, a debilitación do Estado de benestar e a mingua das políticas sociais, o pluralismo relixioso e moral, as organizacións políticas supraestatais e os novos actores da política mundial, a loita das mulleres pola igualdade de dereitos, os movementos sociais alternativos, etc. Ante os retos do presente cómpre ver qué elementos dos programas de formación cívica de liberais e republicanos hai que desbotar e cáles son aproveitabeis para abordar as actuais problemáticas educativas e, por tanto, poden ser integrados nunha proposta de teoría política da educación democrática.

As insuficiencias do liberalismo explícanse, principalmente, en función da súa defensa numantina do Estado neutral, que ten a súa correspondencia na teima liberal pola neutralidade educativa; unha neutralidade que, en ocasións, toma corpo nunha especie de asepsia valorativa do “todo vale” que aspira a maximizar a liberdade de elección dos menores preservándoos dun posíbel adoutramento escolar; neutralidade que se sustenta sobre a falsa dicotomía entre a liberdade e os valores. Dado o seu carácter falaz, esta pedagogía da neutralidade valorativa é de imposíbel concreción nunha praxe docente que sempre comporta a transmisión de valores.

Outras formulacións da educación liberal materializan esta neutralidade no minimalismo cívico e nas formas non obstrutivas de educación cívica que deixan ao chou dos pais, ou no seu defecto, da comunidade cultural ou relixiosa, o grao de formación cívica que recibirán os escolares; é unha resposta que resulta dobremente insatisfactoria: por unha parte, porque non asegura as condicións educativas necesarias para o mantemento da sociedade democrática – os mínimos fixados por determinadas familias adscritas a comunidades étnicas, culturais ou relixiosas poden non coincidir co nivel requeríbel para a formación de cidadáns democráticos –, por outra parte, porque non é democraticamente defendíbel, xa que non explica porqué a determinación dos pais que avogan por un mínimo debe prevalecer sobre a decisión dos pais (e dos restantes cidadáns) que desexan, por exemplo, un máximo de educación cívica na escola.

Por último, noutras ocasións, a neutralidade educativa liberal reviste a forma de confrontación co Estado (ético) intervencionista que promove a formación nas virtudes cívicas, incentivando especialmente a participación política dos cidadáns. Atrapados entre o rexeitamento da excesiva intromisión estatal en materia de formación cívica e a necesidade imperiosa de contar coas virtudes públicas para o mantemento do réxime de liberdades individuais, os teóricos liberais acaban optando por unha versión *light* das virtudes cívicas; deste xeito, algunhas correntes da educación liberal inclínanse pola defensa das virtudes propias da cidadanía formal que ensinan a obediencia á lei e que aparecen frecuentemente asociadas ás virtudes da civilidade que predican o respecto á liberdade dos demais como base da convivencia na sociedade liberal. Nembargantes, persiste a dúbida de se estas virtudes liberais poden ser



consideradas virtudes propiamente políticas.

As carencias do proxecto de educación cívica republicana cífranse nunha visión da política demasiado centrada no Estado que deixa escasa marxe, en primeiro lugar, para a actuación política fora das institucións, e en segundo lugar, para a educación política alén das institucións. Efectivamente, os cidadáns fórmanse ao calor dunhas institucións estatais que o republicanismo concibe dunha maneira suficientemente ampla como para incluír a escola, a milicia, as cerimoniais patrióticas ou as formas relixiosas oficiais, de xeito que os cidadáns republicanos adquiren, por medio dunha polifacética instrución pública dirixida polo Estado, as competencias cívicas das que posteriormente deberán facer gala nos órganos colectivos de toma de decisión. Sentadas estas premisas, non é de estrañar que a política republicana se mova dentro dun estándar xeral demasiado ríxido, que é ben perceptíbel na súa concepción excesivamente homoxénea da cidadanía (que, a pesar do carácter eminentemente político que se lle atribúe, non está exenta dunhas particulares afinidades culturais); froito desta uniformización, ao republicanismo cústalle tratar coas diferenzas, en particular, no ámbito das institucións públicas, e nomeadamente, na escola estatal, lugar preferente de formación da cidadanía republicana.

Por último, hai que indicar que algunhas teorías republicanas de corte aristotélico reivindicán a virtude da participación política dende uns presupostos antropolóxicos que fan demasiado gravosa a súa defensa; unha saída a esta situación, provocada pola – para moitos críticos – inasumíbel carga antropolóxica de determinadas apoloxías das virtudes cívicas, pasa por valorar a participación política atendendo exclusivamente á importancia que esta ten para a deliberación democrática; tratando de obviar (ou aprazar) as posíbeis elucubracións acerca da particular concepción da humanidade que puidera subxacer á asunción da praxe política como elemento fundamental da cidadanía.

Feitas estas críticas, ¿que se pode rescatar?, ¿que elementos das concepcións políticas de liberais e republicanos poden ser recollidos por unha teoría política da educación democrática? A preocupación por fixar os límites das atribucións educativas das familias e das axencias de socialización de titularidade estatal, o ideal de autonomía persoal definido como a liberdade para perseguir e revisar un estilo de vida, a promoción do sentido crítico fronte á tradición, o cultivo das virtudes asociadas á deliberación democrática, xunto cunha versión corrixida da neutralidade do Estado que, á súa vez, preserve o pluralismo da sociedade e faga posíbel a promoción activa dos valores democráticos dende as institucións públicas conforman os elementos máis atractivos do programa de educación cívica liberal.

Mentres que por parte da concepción política da educación republicana merece ser valorado o discurso das virtudes cívicas, especialmente, no tocante ao papel destacado que desempeña a

instrución escolar na promoción institucional das virtudes públicas, asemade, cómpre apreciar a insistencia do republicanismo na participación política de cara á constitución dun ideal de cidadán activo, que pode ser perfectamente integrado nun concepto normativo de cidadanía democrática.

A complexa realidade que caracteriza ás sociedades democráticas actuais pon en serios apuros aos programas de educación cívica liberal e republicano e impúlsanos a ter que buscar unha alternativa a través da elaboración dunha proposta de teoría política da educación democrática, pero as insuficiencias das concepcións políticas da educación de liberais e republicanos non son óbice para admitir que o perímetro e os contidos desta teoría política da educación democrática perfilanse por medio dun diálogo crítico co liberalismo e co republicanismo. Con todo, e coa dobre intención de substraernos ao excesivo protagonismo dos debates académicos e de contextualizar a teoría política da educación democrática, tómanse en consideración os específicos conflitos educativos que arrastra o sistema de ensino español: o laicismo na escola, as diferentes percepcións da liberdade de ensino, o problema do financiamento público da escola estatal e da concertada, as polémicas en torno á educación escolar en valores, a dobre rede de ensino pública e privada, etc. A necesidade de abordar estas problemáticas dende a óptica da teoría política da educación democrática dá pé a expoñer unha primeira convicción relativa a cómo se deben manexar os conflitos xurdidos das diferentes maneiras en que os cidadáns conciben a educación; mentres que o marco teórico do liberalismo opta, ben por trasladar os conflitos á esfera privada para que os xestionen os propios individuos, ben por xudicializar os conflitos sociais a base de legislar, unha teoría política da educación democrática é partidaria de que sexan os propios cidadáns os que arbitren as vías políticas que axuden a dirimir os seus desacordos. Este punto de partida é particularmente apropiado cando do que se trata é de resolver os conflitos en cuestións educativas; a perspectiva da educación democrática que aquí se propón trata de combinar un universalismo de corte contextual cunha visión radical, participativa, plural e deliberativa da democracia. En consecuencia, a educación democrática debe promover a participación da propia comunidade na resolución dos seus problemas e necesidades a través dunha deliberación na que se van enfrontar valores en conflito que cobran significado en función dun contexto particular.

Tomando como referencia este marco xeral de discusión en relación cos conflitos educativos, preséntanse unha serie de tarefas inmediatas que a teoría política da educación democrática ten que encarar; empecemos por sinalar o labor de fundamentación da propia educación democrática; a diferenza dunha doutrina que fixese fincapé no *a priori* da bondade consubstancial ao réxime democrático, a teoría política da educación democrática ten que

empezar por aportar as razóns que xustifican a necesidade da propia educación democrática. Unha xustificación da educación democrática que remite basicamente ás preguntas de qué cidadáns queremos formar e para qué os queremos formar; a resposta é que queremos educar a cidadáns que van ter que desenvolverse nunha sociedade democrática plural marcada polo impacto da globalización, por tanto, a educación democrática debe incentivar a formación integral das persoas capacitándoas para que coñezan os seus dereitos e deberes e dotándoas das competencias necesarias para que poidan intervir na política democrática como cidadáns críticos e responsabeis. A educación democrática debe, pois, preparar especialmente aos futuros cidadáns para a súa próxima incorporación a unha sociedade democrática axioloxicamente heteroxénea, interdependente e (inter-)conectada ás máis variadas realidades sociais xurdidas ao amparo da mundialización. Neste sentido, a formación da praxe democrática entendida como a instrución para a participación e a deliberación constitúe un aspecto esencial da educación cívica dun cidadán. O obxectivo é educar aos cidadáns do porvir para a deliberación democrática, isto é, para a participación na política democrática da súa sociedade, e un dos asuntos máis relevantes desta política democrática é a posibilidade de decidir – mediante unha deliberación pública que resolva as nosas razoabeis diferenzas sobre a educación – as políticas educativas que van determinar a formación das novas xeracións de cidadáns.

Ate este punto chegan as nosas pesquisas no presente traballo, pero a partir de aquí ábrese paso futuras liñas de investigación que ofrecen a posibilidade de profundizar no ámbito da educación democrática. Aínda que esta tese de doutoramento non pretende ser unha didáctica da educación democrática, o traballo previo de fundamentación teórica ofrece unha pautas xerais para o posterior desenrolo dunha metodoloxía da educación democrática. Neste sentido poden ser aproveitadas as reflexións que atinxen aos contidos (ecoloxía, paz, dereitos humanos, xénero, cultura, globalización, multiculturalidade, inmigración), destrezas ou habilidades (comprensión lectora, expresión oral e escrita, manexo das TIC) e as normas ou valores (deliberación, diálogo, respecto, tolerancia) que integran os deseños curriculares dunhas disciplinas académicas sensíbeis ás problemáticas da cidadanía democrática da sociedade actual. Contidos, destrezas e normas que adquieren un novo valor a raíz da inclusión das «competencias básicas» como un dos alicerces da recente lexislación en materia educativa; por este motivo, a adquisición das competencias básicas eríxese en principal obxectivo do actual sistema de ensino; sendo de especial interese para a educación democrática a «competencia social e cidadá», unha didáctica da educación democrática que non descoide a transversalidade debe atender tamén ás outras competencias sinaladas pola lexislación educativa para abranguelas todas. Este empeño conecta co propio espírito da lei en vigor que sinala que a educación cidadá se relaciona “directamente

coa competencia social e cidadá pero, a complexidade das sociedades democráticas exige facer fronte a unha serie de novos desafíos como o coidado do ambiente, a orientación do desenvolvemento tecnocientífico, a responsabilidade polas xeracións futuras, a igualdade entre os sexos, a loita contra as novas formas de exclusión social e contra as existentes, que impiden desvincular a competencia social e cidadá do desenvolvemento das demais competencias básicas. Negarlle á cidadanía a participación no debate sobre estas cuestións, entre outras, sería contraditorio cos valores democráticos. Unha cidadanía activa debe ter capacidade de elixir, pero ser quen de elixir exige ser quen de formular preguntas, observar, seleccionar, analizar, sintetizar información e transformala en coñecemento, explicitar ideas, construír argumentos, formular hipóteses, etc. Estamos a falar de destrezas relacionadas con diferentes competencias (competencia en comunicación lingüística, para aprender a aprender, autonomía e iniciativa persoal, etc.) que é necesario adquirir se o obxectivo é a formación integral do alumnado e a súa preparación para a vida social.”

Tomando en conta estas consideracións, quedan pendentes de ser fixadas, pois, as concretas estratexias de ensino-aprendizaxe encamiñadas a educar nos valores e nas virtudes da cidadanía radical, plural, participativa e deliberativa, misión que lle corresponde a unha pedagogía da formación cívica que pode desenvolverse ao abeiro das reflexións achegadas pola teoría política da educación democrática que se esbozou neste traballo.

## BIBLIOGRAFÍA

- ABELL, Jordi, “Novas tecnoloxías na formación presencial. Do curso *online* ás comunidades de aprendizaxe”, en «*Grial*». *Revista galega de cultura*, nº 177, xaneiro, febreiro, marzo 2008, tomo XLVI, pp. 52-63.
- AGRA ROMERO, María Xosé, “Ciudadanía: el debate feminista”, en QUESADA, Fernando, (dir.), (2002), pp. 129-160.
- ÁGUILA, Rafael del, “Maquiavelo y la teoría política renacentista”, en VALLESPÍN, Fernando, (ed.), (2002a), pp. 71-130.
- ÁGUILA, R. del, VALLESPÍN, F. e outros, (eds.), (1998), *La democracia en sus textos*, Madrid, Alianza, 1998.
- ALLEGUE, Pilar, “De la ciudadanía. Tesis para un debate filosófico-jurídico”, en QUESADA, Fernando, (dir.), (2002), pp. 77-110.
- ÁLVAREZ-URÍA, Fernando *et alii*, (comp.), (1998), *Neoliberalismo vs. democracia*, Madrid, La Piqueta, 1998.
- ÁLVAREZ-URÍA, Fernando e VARELA, Julia, (2004), *Sociología, capitalismo y democracia*, Madrid, Ediciones Morata, 2004.
- ÁLVAREZ YÁGÜEZ, Jorge, (2000), *Individuo, Liberdade e Comunidade. (Liberalismo e Republicanismo, dous modos de entender a cidadanía)*, A Coruña, Ludus, 2000.
- ANDER-EGG, Ezequiel, (1982), *Metodología del trabajo social*, Barcelona, El Ateneo, 1982.
- «*Archipiélago*». *Cuadernos de Crítica de la Cultura*, 38: “La educación a debate”, Otoño/1999, Madrid, ed. Archipiélago.
- ARISTÓTELES, (1986), *Política*, Madrid, Alianza (colecc. “El libro de bolsillo”: Clásicos), 1986.
- ARTETA, A., GARCÍA GUITIÁN, E. e MÁIZ, R., (eds.), (2003), *Teoría política: poder, moral, democracia*, Madrid, Alianza, 2003.
- BALIBAR, Étienne, “Dissonances dans la laïcité”, en «*Mouvements*», número 33-34, 2004, pp. 148-161.
- BARBER, Benjamin, “Un marco conceptual: política de la participación”, en ÁGUILA, R. del, VALLESPÍN, F. e outros, (eds.), (1998), pp. 281-296.
- BENHABIB, Seyla, (2002), *The Claims of Culture*, Princeton, Princeton University Press, 2002. Na tradución española, (2006), *Las reivindicaciones de la cultura. (Igualdad y diversidad en la era global)*, Buenos Aires, Katz, 2006.
- BERGER, Peter e LUCKMANN, Thomas, (1984), *La construcción social de la realidad*,

- Buenos Aires, Amorrortu, 1984.
- BERLIN, Isaiah, (2004), *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza Editorial (colecc. “Filosofía y Pensamiento”), 2004.
- CAMPS, Victoria, (2008), *Creer en la educación. (La asignatura pendiente)*, Barcelona, Península, 2008.
- \_\_\_\_\_ (1990), *Virtudes públicas*, Madrid, Espasa-Calpe, 1990.
- CARIDE, José Antonio e POSE PORTO, Héctor, “Comunidades que educan”, en «Grial». *Revista galega de cultura*, nº 177, xaneiro, febreiro, marzo 2008, tomo XLVI, pp. 36-41.
- CASTELLS, Carme, (comp.), (1996), *Perspectivas feministas en teoría política*, Barcelona, Paidós, 1996.
- CEREZO GALÁN, Pedro (ed.), (2005), *Democracia y virtudes cívicas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005.
- CHOMSKY, Noam, (2002), *La (des)educación*, Barcelona, Crítica, 2002.
- COLOMER, Josep M., “Ilustración y liberalismo en Gran Bretaña: J. Locke, D. Hume, los economistas clásicos, los utilitaristas”, en VALLESPÍN, Fernando, (ed.), (2002b), pp. 11-103.
- CONSTANT, Benjamin, (1989), *Escritos políticos*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales (colecc. “Clásicos Políticos”), 1989. Contén:  
*Principios de Política*, pp. 3-206.  
*De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos*, pp. 257-285.
- \_\_\_\_\_ (1997), *Principes de Politique (applicables à tous les gouvernements)*, Paris, Hachette, 1997.
- CORTINA, Adela, “El protagonismo de los ciudadanos. Dimensiones de la ciudadanía”, en CORTINA, Adela e CONILL, Jesús, (eds.), (2001), pp. 13-30.
- CORTINA, Adela e CONILL, Jesús, (eds.), (2001), *Educación en la ciudadanía*, Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 2001.
- DA SILVEIRA, Pablo, “Educación cívica: tres paradigmas alternativos”, en RUBIO CARRACEDO, J., ROSALES J. M. e TOSCANO MÉNDEZ, M. (eds.), (C., 2003), pp. 147-162.
- DOMÈNECH, Antoni, “Democracia, virtud y propiedad”, en ARTETA, A., GARCÍA GUTIÁN, E. e MÁIZ, R., (eds.), (2003), pp. 270-315.
- DUNN, John, (1995), *Democracia*, Barcelona, Tusquets, 1995.
- EISENBERG, Abigail e SIPPINER-HALER, Jeff, (eds.), *Minorities within Minorities. Equality*,

- Rights and Diversity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
- «Ethics»: “Symposium on Citizenship, Democracy and Education”, vol. 105, april 1995, number 3, Chicago, The University of Chicago Press.
- FEITO ALONSO, Rafael, “Educar no século XXI”, en «Grial». *Revista galega de cultura*, nº 177, xaneiro, febreiro, marzo 2008, tomo XLVI, pp. 42-51.
- FERNÁNDEZ ENGUITA, Mariano, “Escola e cidadanía na era global”, en «Grial». *Revista galega de cultura*, nº 177, xaneiro, febreiro, marzo 2008, tomo XLVI, pp. 17-25.
- FERNÁNDEZ LIRIA, C., FERNÁNDEZ LIRIA, P. e ALEGRE ZAHONERO, L., (2007), *Educación para la Ciudadanía. Democracia, Capitalismo y Estado de Derecho*, Madrid, Akal, 2007.
- GALSTON, William A., *Liberal Purposes. (Goods, Virtues, and Diversity in the Liberal State)*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- GARCÍA-SANTESMASES, Antonio, (2007), *Laicismo, agnosticismo y fundamentalismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007.
- \_\_\_\_\_ “Ciudadanía, clase social y educación. El planteamiento de Marshall cincuenta años después”, en QUESADA, Fernando, (dir.), (2002), pp. 113-128.
- GIDDENS, Anthony, (1990), *The Consequences of Modernity*, Cambridge, Polity Press, 1990. Na tradución española, (1997), *Consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza Editorial, 1997.
- GUTMANN, Amy, (2001), *La educación democrática. (Una teoría política de la educación)*, Barcelona, Paidós, 2001.
- \_\_\_\_\_ (2008), *La identidad en democracia*, Buenos Aires, Katz, 2008.
- HABERMAS, Jürgen, (1996), *Die Einbeziehung des Anderen*, Suhrkamp, Frankfurt, 1996. Na tradución española: *La inclusión del otro*, (1999), Barcelona, Paidós, 1999.
- HELD, David, (2002), *Modelos de democracia*, Madrid, Alianza, 2002.
- \_\_\_\_\_ “Democracia y el nuevo orden internacional”, en ÁGUILA, R. del, VALLESPÍN, F. e outros, (eds.), (1998), pp. 503-520.
- HOBBS, Thomas, (1989), *Leviatán*, Madrid, Alianza Editorial, 1989.
- INNERARITY, Daniel, (2006), *El nuevo espacio público*, Madrid, Espasa, 2006.
- KANT, Immanuel, (2002), *Fundamentación para una metafísica de las costumbres, (F.M.C.)*, Madrid, Alianza, 2002. Na edición alemá, (1974), *Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Frankfurt, Suhrkamp, 1974.
- \_\_\_\_\_ (1992), *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, Frankfurt, Klostermann, 1992. Na tradución española (2000),

- Teoría y Práctica*, Madrid, Tecnos, 2000.
- \_\_\_\_\_ (1999), *Was ist Aufklärung? Ausgewählte kleine Schriften*, Hamburg, Meiner, 1999.  
Na traducción española, (1997), *Filosofía de la historia*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1997.
- KYMLICKA, Will, (1996), *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Barcelona, Paidós, 1996.
- \_\_\_\_\_ (2003), *La política vernácula. (Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía)*, Barcelona, Paidós, 2003.
- KYMLICKA, W. e NORMAN, W., “Return of the Citizen: A Survey of Recent Work on Citizenship Theory”, «*Ethics*», vol. 104, January 1994, Chicago, The University of Chicago Press, pp. 257-289. Na traducción española: “El retorno del ciudadano. Una revisión de la producción reciente en teoría de la ciudadanía”, en «*La Política*». *Revista de estudios sobre el Estado y la sociedad*, nº 3: “Ciudadanía. El debate contemporáneo”, octubre de 1997.
- LOCKE, John, (1999b), *Ensayo y Carta sobre la tolerancia*, Madrid, Alianza, 1999.
- \_\_\_\_\_ (1980), *Second Treatise of Government*, Indianapolis, Hackett, 1980 (C.B. Macpherson, ed.). Na traducción española, (1999a), *Segundo tratado sobre el gobierno*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999.
- \_\_\_\_\_ (1989), *Some Thoughts Concerning Education*, Oxford, Oxford University Press, 1989. Na traducción española, (1986), *Pensamientos sobre la educación*, Madrid, Akal, 1986.
- MACEDO, Stephen, (2003), *Diversity and distrust. (Civic Education in a Multicultural Democracy)*, Cambridge, Harvard University Press, 2003.
- \_\_\_\_\_ (1991), *Liberal Virtues. (Citizenship, Virtue, and Community in Liberal Constitutionalism)*, Oxford, Clarendon Press, 1991.
- MACEDO, S. and WOLF, P. J., (eds.), (2004), *Educating citizens. (International Perspectives on Civic Values and School Choice)*, Washington D.C., Brookings Institution Press, 2004.
- MACPHERSON, C. B., (1979), *La teoría política del individualismo posesivo*, Barcelona, Fontanella, 1979.
- MÁIZ, Ramón, “Poder, legitimidad y dominación”, en ARTETA, A., GARCÍA GUITIÁN, E. e MÁIZ, R., (eds.), (2003), pp. 64-95.
- \_\_\_\_\_ “Nacionalismo y multiculturalismo”, en ARTETA, A., GARCÍA GUITIÁN, E. e MÁIZ, R., (eds.), (2003), pp. 424-461.



- MAQUIAVELO, Nicolás, (2006), *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio, Dell'arte della guerra e altre opere*, tomo I e tomo 2, UTET Librería, Torino, 2006. Na traducción española (2000), *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Madrid, Alianza, 2000.
- MARCHIONI, Marco, (1988), *Planificación social y organización de la comunidad*, Madrid, Editorial Popular, 1988.
- MARCUSE, Herbert, (1990), *El hombre unidimensional*, Barcelona, Ariel, 1990.
- \_\_\_\_\_ (1999), *Eros y civilización* (1999), Barcelona, Ariel, 1999.
- MARSHALL, T. H. e BOTTOMORE, Tom, (1998), *Ciudadanía y clase social*, Madrid, Alianza, 1998.
- MCDONOUGH, K. and FEINBERG, W., *Citizenship and Education in Liberal-Democratic Societies. (Teaching for Cosmopolitan Values and Collective Identities)*, Oxford, Oxford University Press, 2005.
- MOLLER OKIN, Susan, “Desigualdad de género y diferencias culturales”, en CASTELLS, C., (comp.), (1996), pp. 185-206.
- \_\_\_\_\_ “Multiculturalism and feminism: no simple question, no simple answers”, en EISENBERG, A. e SIPPINER-HALER, J., (eds.), (2005).
- MOUFFE, Chantal, (1999), *El retorno de lo político*, Barcelona, Paidós, 1999.
- MOUGÁN, Juan Carlos, “Hacia una teoría de la educación para una ciudadanía democrática”, en RUBIO CARRACEDO, J., ROSALES J. M. e TOSCANO MÉNDEZ, M. (eds.), (C., 2003), pp. 163-189.
- NEILL, Alenxander S. *Summerhill. (Un punto de vista radical sobre la educación de los niños)*, (1990), Madrid, Fondo de Cultura Económica (colecc. “Biblioteca de Psicología y Psicoanálisis”), 1990.
- NIETZSCHE, Friedrich, (1985) *Götzen-Dämmerung*, Frankfurt, Insel Verlag, 1985. Na traducción española de A. Sánchez Pascual: (1989), *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza, 1989.
- NUSSBAUM, Martha, (2001), *El cultivo de la humanidad. (Una defensa clásica de la reforma en la educación liberal)*, Barcelona, Andrés Bello, 2001.
- \_\_\_\_\_ “Toward a Globaly Sensitive Patriotism”, en «*Daedalus*», 2008, pp. 79-83.
- OVEJERO, Félix, “Democracia y mercado”, en ARTETA, A., GARCÍA GUITIÁN, E. e MÁIZ, R., (eds.), (2003), pp. 316-361.
- \_\_\_\_\_ “Dos democracias, distintos valores”, en RUBIO CARRACEDO, J., ROSALES J. M. e TOSCANO MÉNDEZ, M. (eds.), (C., 2003), pp. 45-80.

- \_\_\_\_\_ “Tres ciudadanos y el bienestar”, en «*La Política*». *Revista de estudios sobre el estado y la sociedad*, nº 3: “Ciudadanía. El debate contemporáneo”, octubre de 1997, Madrid, pp. 93-116.
- PATEMAN, Carole, (1995), *El contrato sexual*, Barcelona, Anthropos, 1995.
- \_\_\_\_\_ “Críticas feministas a la dicotomía público/privado”, en CASTELLS, C., (comp.), (1996), pp. 31-52.
- PEÑA, Javier, “La formación histórica de la idea moderna de ciudadanía”, en QUESADA, Fernando, (dir.), (2002), pp. 39-76.
- \_\_\_\_\_ “La ciudadanía”, en ARTETA, A., GARCÍA GUITIÁN, E. e MÁIZ, R., (eds.), (2003), pp. 215-245.
- \_\_\_\_\_ “La sociedad civil”, en ARTETA, A., GARCÍA GUITIÁN, E. e MÁIZ, R., (eds.), (2003), pp. 196-214.
- \_\_\_\_\_ “El retorno de la virtud cívica”, RUBIO CARRACEDO, J., ROSALES J. M. e TOSCANO MÉNDEZ, M. (eds.), (C., 2003), pp. 81-105.
- PETTIT, Philip, (1999), *Republicanism*, Barcelona, Paidós, 1999.
- PLATÓN, (2001), *La República*, Madrid, Alianza (Clásicos de Grecia y Roma), 2001.
- POCOCK, John G. A., (2008), *El momento maquiavélico*, Madrid, Tecnos (Colección de Ciencias Sociales), 2008.
- PUELLES BENÍTEZ, Manuel de, (2010), *Educación e ideología en la España contemporánea*, Madrid, Tecnos, 2010.
- QUESADA, Fernando, (dir.), (2002), *Naturaleza y sentido de la ciudadanía hoy*, Madrid, Uned Ediciones, 2002.
- \_\_\_\_\_ “Sobre la actualidad de la ciudadanía”, en QUESADA, Fernando, (dir.), (2002), pp. 11-38.
- \_\_\_\_\_ (2008), *Sendas de democracia. (Entre la violencia y la globalización)*, Madrid, Trotta, 2008.
- RAWLS, John, (1999), *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press, 1999. Na traducción española, (1997), *Teoría de la justicia*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1997.
- \_\_\_\_\_ (1996), *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1996. Na traducción española, (2004), *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica (colecc. Biblioteca de Bolsillo), 2004 .
- RENAUT, Alain, “Liberalismo, republicanismo y educación cívica”, en CORTINA, Adela e CONILL, Jesús , (eds.), (2001), pp. 123-140.

- ROUSSEAU, Jean-Jacques, (1989), *Del contrato social. Sobre las ciencias y las artes. Sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Madrid, Alianza, 1989. Na edición francesa, (2001b), *Du contrat social*, Paris, GF Flammarion, 2001.
- \_\_\_\_\_ (2001), *Discurso sobre la economía política*, Madrid, Tecnos, 2001.
- \_\_\_\_\_ (2002), *Emilio, o De la educación*, Madrid, Alianza, 2002. Na edición francesa, (2009), *Émile ou de l'éducation*, Paris, GF Flammarion, 2009.
- \_\_\_\_\_ (2004), *Emilio y Sofía o Los solitarios*, Madrid, Biblioteca Nueva ("Clásicos del Pensamiento"), 2004.
- \_\_\_\_\_ (C., 2000) e (C., 2001), *Manuscrito de Ginebra*, en «Contrastes», *Revista Internacional de Filosofía*, Vol. V e «Contrastes», *Revista Internacional de Filosofía*, Vol. VI, Málaga, Universidad de Málaga, 2000 e 2001.
- \_\_\_\_\_ (1988), *Proyecto de constitución para Córcega. Consideraciones sobre el gobierno de Polonia y su proyecto de reforma*, Madrid, Tecnos, 1988.
- RUBIO CARRACEDO, José, "Educar ciudadanos: el planteamiento republicano-liberal de Rousseau", en RUBIO CARRACEDO, J., ROSALES J. M. e TOSCANO MÉNDEZ, M. (eds.), (C., 2003), pp. 211-227.
- RUBIO CARRACEDO, J., ROSALES J. M. e TOSCANO MÉNDEZ, M. (eds.), (C., 2003), «Contrastes», *Revista Internacional de Filosofía*, Suplemento 8: "Educar para la ciudadanía: Perspectivas ético-políticas", Málaga, Universidad de Málaga, 2003.
- SEOANE PINILLA, Julio, (2009), *El regazo y la trama. (Sentimientos modernos y virtudes cívicas)*, Barcelona, Horsori, 2009.
- SKINNER, Quentin, (2005), "El tercer concepto de libertad", en «Claves de la razón práctica», núm. 155, Madrid, septiembre 2005.
- SKINNER, Quentin, "Las ciudades-repúblicas italianas", en DUNN, John, (1995), pp. 70-82.
- STAROBINSKI, Jean, (1983), *Jean-Jacques Rousseau, la transparencia y el obstáculo*, Madrid, Taurus, 1983.
- STUART MILL, John, (2001b), *Consideraciones sobre el gobierno representativo*, Madrid, Alianza Editorial ("Ciencia política"), 2001. Na edición inglesa, (2005), *Considerations on Representative Government*, U.S.A., Kessinger Publishing, 2005.
- \_\_\_\_\_ (1985), *On Liberty*, Londres, Penguin Books, 1985. Na tradución española: (2001a), *Sobre la libertad*, Madrid, Alianza Editorial, 2001.
- \_\_\_\_\_ (1996), *Principios de economía política*, Méjico, Fondo de Cultura Económica, 1996.
- TAYLOR, Charles, (2005), *La libertad de los modernos*, Buenos Aires, Amorrortu, 2005.

- TODOROV, Tzvetan, (1997), *Frágil felicidad, un ensayo sobre Rousseau*, Barcelona, Gedisa, 1997.
- TORRES-SANTOMÉ, Jurjo, (2001), *Educación en tiempos de neoliberalismo*, Madrid, Morata, 2001.
- \_\_\_\_\_ “Xustiza curricular e sociedades informacionais e do coñecemento”, en «*Grial*». *Revista galega de cultura*, nº 177, xaneiro, febreiro, marzo 2008, tomo XLVI, pp. 26-35.
- VALCÁRCEL, Amelia, (2002), *Ética para un mundo global. (Una apuesta por el humanismo frente al fanatismo)*, Madrid, Ediciones Temas de Hoy, 2002.
- VALLESPÍN, Fernando, (ed.), (2002a), *Historia de la teoría política*, 2, Madrid, Alianza, 2002.
- \_\_\_\_\_ (2002b), *Historia de la teoría política*, 3, Madrid, Alianza, 2002.
- \_\_\_\_\_ (1985), *Nuevas teorías del Contrato Social: John Rawls, Robert Nozick y James Buchanan*, Madrid, Alianza, 1985.
- \_\_\_\_\_ “Globalización y política: la crisis del Estado”, en ARTETA, A., GARCÍA GUITIÁN, E. e MÁIZ, R., (eds.), (2003), pp. 402-423.
- WALZER, Michael, (1998), *Tratado sobre la tolerancia*, Barcelona, Paidós, 1998.
- \_\_\_\_\_ “La idea de sociedad civil. Una vía de reconstrucción social”, en ÁGUILA, R. del, VALLESPÍN, F. e outros, (eds.), (1998), pp. 375-394.
- YOUNG, Iris Marion, “Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship”, Chicago, The University of Chicago Press, 1994. Na tradución española: “Vida política y diferencia de grupo: una crítica del ideal de ciudadanía universal”, en CASTELLS, C., (comp.), (1996), pp. 99-126.

## ÍNDICE

<b>Introdución xeral</b> .....	1
--------------------------------	---

### **Democracia.**

1. Introdución. ....	10
1.1. Democracia protectora vs. democracia participativa. ....	12
1.2. Liberdade negativa vs. liberdade positiva. ....	14
1.3. Dereito negativo vs. dereito positivo. ....	14
2. A concepción liberal da liberdade negativa: protección e autonomía. ....	16
2.1. Constant e a liberdade dos antigos: entre a nostalxia e a desconfianza. ....	17
2.2. Hobbes e Berlin: as dimensións positiva e negativa da liberdade. ....	23
2.3. Stuart Mill e a demarcación liberal «público/privado». ....	30
3. A concepción republicana da liberdade: participación e autogoberno. ....	36
3.1. Aristóteles: "ser gobernados e gobernar por quenda". ....	37
3.2. Maquiavelo: o compromiso cívico como salvagarda do " <i>vivere libero</i> ". ....	41
3.3. Neorrepblicanismo: ¿un terceiro concepto de liberdade? ....	49
4. O estatuto do dereito: lei natural e lei positiva. ....	57
4.1. Locke e o dereito natural como " <i>a priori</i> ". ....	58
4.2. Rousseau, ou a soberanía como fonte de dereito. ....	64
5. Conclusións: tensións e sínteses. ....	75
5.1. Autonomía vs. soberanía. ....	75
5.2. Liberalismo vs. democracia. ....	77
5.3. Republicanismo vs. Estado de dereito. ....	80
5.4. Síntese: autonomía privada e autonomía pública. ....	81
5.5. Democracia participativa e espazo público. ....	84

### **Cidadanía.**

1. Introdución. ....	87
1.1. Teoría política e teoría da cidadanía. ....	88
1.2. O campo semántico-problemático da cidadanía. ....	91
1.2.1. Participación. ....	92
1.2.2. Dereitos. ....	94

1.2.3. Pertenza. ....	97
2. A noción de «cidadanía» en T. H. Marshall: comunidade, pertenza, dereitos. ....	99
2.1. Cidadanía, clases, educación. ....	103
3. As concepcións liberal e republicana da cidadanía. ....	108
3.1. Cidadanía liberal: individualismo, mercantilismo e pauperización do espazo público ....	108
3.2. Cidadanía republicana: virtude, austeridade e participación. ....	114
4. Inclusión–exclusión: «fronteiras internas» e «fronteiras externas» da cidadanía. ....	121
4.1. Cidadanía universal vs. cidadanía diferenciada. ....	123
4.2. Cidadanía, clases e dereitos sociais. ....	129
4.2.1. A doutrina política do cidadán–propietario. ....	130
4.2.2. A tensión «cidadanía – clase social» en T. H. Marshall. ....	144
4.3. As fronteiras internas da cidadanía e o xénero. ....	150
4.3.1. O contrato sexual: homes públicos e mulleres privadas. ....	153
4.4. Multiculturalidade e espazo público. ....	164
4.4.1. A nomenclatura elemental do multiculturalismo. ....	166
4.4.2. Cidadanía multicultural: as institucións políticas do recoñecemento. ....	170
4.4.3. Habermas na encrucillada: dereito, cultura e política. ....	180
4.4.4. ¿Multiculturalismo vs. democracia? ....	190
5. Cidadanía e democracia na sociedade global. ....	194
5.1. Globalización e crise do Estado–nación democrático. ....	195
5.2. A política democrática na era dos mercados mundiais e da internet. ....	208
5.3. Críticas e problemas: ¿obsolescencia do Estado nacional? ....	212
6. Conclusións: dereitos, participación, pertenza. ....	216
6.1. Dereitos, deberes e cidadanía liberal. ....	216
6.2. Máis alá da cidadanía formal: a cidadanía política republicana. ....	217
6.3. Dereitos sociais e condicións materiais da cidadanía. ....	218
6.4. Feminismo, xénero e cidadanía diferenciada. ....	220
6.5. Pertenza, identidade e cidadanía plural. ....	220

## **Educación.**

1. Introducción. ....	223
2. Liberalismo e republicanismo: as concepcións políticas da educación. ....	225
2.1. Individuos, cidadáns, Estado. ....	226

2.1.1. A doutrina liberal da neutralidade do Estado e a tolerancia relixiosa. ....	228
2.1.2. Estado mínimo, individualidade e autonomía. ....	235
2.1.3. Neutralidade liberal, pluralismo e xustiza. ....	242
2.1.4. A instrución escolar en Stuart Mill: entre o adoutrramento e o servizo público .....	251
2.1.5. A educación cívica republicana: instrución pública e patriotismo. ....	261
2.1.6. A «relixión civil» en Maquiavelo e Rousseau. ....	271
2.1.7. Patriotismo vs. cosmopolitismo: ¿ser bo home ou ser bo cidadán? .....	279
2.2. Liberalismo, republicanismo e virtudes cívicas. ....	298
2.2.1. A virtude republicana da participación política: leis, bos costumes e milicia popular. ....	301
2.2.2. Locke e a educación do <i>gentleman</i> : familias, virtudes e funcións sociais. ....	312
2.2.3. As virtudes cívicas liberais: problemas, obxectivos, espazos e contidos. ....	325
2.2.4. As virtudes liberais e a problemática en torno á autonomía. Unha discusión con Rawls. ....	338
2.2.5. Virtudes liberais e participación política. Unha reflexión acerca das relacións entre saber e poder ao fío de Stuart Mill. ....	346
2.3. Crítica das concepcións políticas da educación liberal e republicana. Obxeccións e reproches mutuos. ....	371
2.3.1. Republicanismo, participación política e ideais de «vida boa». ....	373
2.3.2. ¿É a virtude cívica un oxímoron? A propósito das dificultades do minimalismo cívico patrocinado polo Estado neutral. ....	379
3. Conclusións. A democracia ante os retos educativos do presente. ....	386
3.1. Educación, clases e dereitos sociais. ....	388
3.2. Globalización, TIC e dereitos humanos. ....	391
3.3. Identidade nacional, minorías culturais e inmigración. ....	400
3.4. Escola, xénero e cultura. ....	407
3.5. Relixión, laicismo e pluralismo. ....	410
3.6. Familias, valores, ética cívica. ....	414
3.7. Democracia, cidadanía, educación democrática. ....	418
<b>Conclusións xerais</b> .....	<b>429</b>

<b>Bibliografía</b>	435
---------------------	-----

<b>Índice</b>	443
---------------	-----



